PERIODICALS
PER
BT
83.57
.P38
no.123-128

LIBRARY OF PRINCETON
NOV 2
THEOLOGICAL SEMINARY

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2128depa

AP
RR

PASOS

"El justo como la palma florecerá"

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

ISSN 1659-2735

LIBRARY OF PRINCETON THEOLOGICAL SEMINARY

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez
Silvia Regina de Lima Silva
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez

Colaboradores

• Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Frei Betto
• Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro
• Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff
• José Francisco Gómez • Jung Mo Sung
• Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga
• Giulio Girardi •Juan José Tamayo •Arnoldo Mora
• Michael Beaudin • Raúl Fornet-Betancourt
• Maruja González • Georgina Meneses

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción.

CONTENIDO

• La Biblia y sus lectores en América Latina y el Caribe 1
Elsa Tamez
• Un socialismo para el siglo 21 Marco sintético de reflexión 6
François Houtart
• La miseria de lo femenino o la hora de la estrella 9
Roxana Hidalgo Xirinachs
• Discípulas y discípulos de Jesús: ¿de cuál Jesús? Búsqueda del Jesús histórico en los primeros cuatro siglos del cristianismo 20
Pablo Richard
• Utopía y sujeto en una economía alternativa 31
Wim Dierckxsens

La Biblia y sus lectores en América Latina y el Caribe[1]

Elsa Tamez

La lectura de la Biblia en América Latina y el Caribe es una de las novedades más importantes en el mundo cristiano de este continente. La novedad la

[1] Esta reflexión fue presentada en un simposio organizado por la Facultad de Teología de la Universidad de Lovaina, en octubre de 2005.

SAN JOSÉ-COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2006

Nº 128
NOVIEMBRE DICIEMBRE

marca el interés que se ha despertado en todos los sectores, especialmente en los sectores populares. Pero ese interés no obedece a una curiosidad por conocer su contenido, sino a una búsqueda de sentidos liberadores que iluminen el caminar de aquellos que están descontentos con la realidad vivida (económica, política, social, cultural, eclesial o religiosa), y sueñan con una forma diferente de ser humanos y de vivir como humanos en el aquí y el ahora.

La lectura de la Biblia en América Latina y el Caribe ya tiene un buen recorrido. Fuera del continente se conoce solo la lectura política de la Biblia que caracterizó las épocas de los sesenta a los ochenta; pero la realidad es otra. A través de más de unos treinta años de caminada, se pueden observar en el movimiento bíblico, las redes bíblicas, los congresos y las diversas publicaciones, distintos momentos exegéticos y hasta saltos hermenéuticos. La profundización del estudio y de la vivencia espiritual bíblica ha llevado a percibir en la Biblia una fuente en cuyas aguas se refleja la vida, siempre imperfecta, de los pueblos; así como los desafíos de liberación, patriarcalismo y sabiduría profética que de manera compleja nos presenta tanto el texto como el mundo actual de sus lectores. Aquí me propongo subrayar los rasgos más importantes y comunes que caracterizan nuestra manera de leer la Biblia. Lo haré por medio de dos apartados: el primero es sobre los sujetos y el punto de partida; el segundo apartado tiene tres puntos, que reflejan los momentos del caminar bíblico: el redescubrimiento de la Biblia como empoderamiento de los pobres en su práctica política de liberación; el redescubrimiento de la Biblia como un libro patriarcal y excluyente y, tercer punto: el descubrimiento de la Biblia como un libro en el cual se refleja la complejidad de la vida en textos, que tienen poder para liberar y para aplastar.

1. Los sujetos de la lectura y su telón de fondo: el punto de partida

"Los pobres me han enseñado a leer la Biblia", dijo Monseñor Oscar Arnulfo Romero antes de ser asesinado por el ejército salvadoreño. Yo, biblista latinoamericana, con cautela y matices, llego a esa misma conclusión de Monseñor Romero. Es verdad que los pobres no me han enseñado los métodos de las ciencias bíblicas, ni el griego ni el hebreo, y, sin embargo, a los excluidos, entre ellos los pobres, las mujeres, los indígenas, y ahora las personas sordas [2], etc., debo lo que en América Latina y el Caribe llamamos relecturas bíblicas. ¿Por qué esta afirmación?, ¿en qué sentido los marginados nos han enseñado a leer el texto bíblico?

Es muy sencillo, aprendemos por medio de dos vías, una: su propia existencia y otra: su praxis y palabra. De su existencia aprendemos la forma como experimentan la vida en un continente empobrecido. Y aquí entran todos los excluidos, sea por clase, género, etnia o raza; sean estos honestos o ladrones; justos o malvados, compasivos o insensibles, o las dos cosas de estos binomios. La realidad misma de los excluidos nos lleva a mirar con detenimiento y conmoción la realidad en que se vive a nivel cotidiano y macro estructural. Y esta realidad real, que en casos extremos raya en el realismo mágico, como en el caso de las fabelas, los feminicidios, las pandillas o masacres, es la que fuerza la mirada a leer el texto desde una perspectiva particular, mucha veces sesgada por opción.

La opción hermenéutica de que la vida de los excluidos sea el punto de partida condiciona desde el inicio, no solo la mirada "al enfrente del texto", es decir al "qué dice el texto a los lectores de ayer y de hoy", sino también la mirada al texto literario en sí, y al detrás del texto, es decir, el contexto en el cual se produce el texto [3].

No puede ser de otro modo ya que las muertes sistemáticas de niños desnutridos, de mujeres violadas y asesinadas, de hombres y mujeres víctimas de guerras, guerrillas o pandillas, de suicidios de jóvenes y desempleados, están a la orden del día. 222 millones de personas afectadas por la pobreza, de los cuales 96 millones son indigentes según datos de 2004 del PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo), es un número que para ningún biblista honesto con la realidad de América Latina y el Caribe puede pasar desapercibido.

La otra vía de aprendizaje es la palabra y praxis de excluidos críticos y en busca de alternativas. Hacemos esta aclaración sobre "excluidos críticos" porque en los años setenta y ochenta habíamos idealizado el mundo de los pobres y miserables. Hoy día a medida que se profundiza en el punto de partida de la lectura bíblica, reconocemos la complejidad y ambigüedad que reina en los distintos mundos y submundos latinoamericanos y caribeños. Sin embargo, la palabra y praxis de los excluidos con conciencia crítica es fundamental. De allí proceden muchas intuiciones exegéticas y hermenéuticas que orientan la lectura propia e iluminan el trabajo del biblista o líder eclesial, como Monseñor Romero. Las comunidades cristianas populares

[2] En estos momentos trabajo en un proyecto de las Sociedades Bíblicas Unidas de lectura de la Biblia desde la perspectiva de las personas sordas.

[3] La terminología "detrás del texto", "delante del texto" y "el texto en sí", la he tomado de Gerald West, *Biblical Hermeneutics of Liberation. Modes of reading the bible in the South African Context*. Maryknoll (New York): Orbis, 1991.

y las redes de lectura popular o comunitaria de la Biblia son las que tienen la autoridad en materia de experiencia en la sobrevivencia, la resistencia y los sueños, así como los placeres, las fiestas, la espiritualidad, es decir, la forma como experimentan la presencia y ausencia de Dios.

En síntesis, el mundo cotidiano de los pobres o excluidos es una ventana que permite ver la manera como el mundo está estructurado, con sus espacios chicos y grandes; con sus tiempos cortos y largos; con las vivencias diversas de sujetos diversos: palabra de mujer, palabra negra, palabra indígena, palabra de pobre, palabra de niños, de jóvenes, de ancianos, de la cultura de la comunidad sorda, de geys, etc. En este mundo se asienta la lectura popular o comunitaria de la Biblia.

La palabra y praxis de los excluidos con conciencia es uno de los marcos de referencia obligados para calibrar toda aquella lectura de la Biblia que tenga como punto de partida la vida concreta y el contexto de los diversos sujetos oprimidos y discriminados. Este punto de partida constituye las pulsaciones que le dan vida y razón de ser a la lectura latinoamericana y caribeña de la Biblia.

2. Saltos exegéticos y hermenéuticos

En América Latina y el Caribe es posible afirmar que la Biblia ya forma parte integral de la vivencia cotidiana de las comunidades cristianas. Esta cercanía con la Biblia ha hecho posible que se den cambios y saltos exegéticos y hermenéuticos, sobre todo en personas comprometidas con la realidad social, económica, política y cultural de mujeres y hombres. Los cambios de enfoques entre unos y otros no significa que ocurren con nitidez. De hecho, muchos de sus elementos siguen presentes y vigentes, de forma simultánea, en el grueso del movimiento bíblico latinoamericano y caribeño. Habría que tomar en cuenta igualmente que la lucha hermenéutica siempre ha existido desde la conquista europea: De un modo leía la Biblia Bartolomé de las Casas y de otra Toribio de Benavente (Motolinía). No obstante, es muy interesante observar los saltos en las lecturas porque con ello se constata la madurez en las relecturas bíblicas.

Comparto tres de ellos.

2.1. El redescubrimiento de la Biblia como instrumento de liberación y empoderamiento de los sectores populares

A principios de los sesenta se comenzó a utilizar la Biblia masivamente en el mundo católico. La lectura de la Biblia dejó de ser una práctica exclusiva de los protestantes. En un continente mayormente católico este hecho marcó un hito en el mundo de los cristianos. La Biblia fue vista como un libro liberador que alimentaba una espiritualidad deseosa de un nuevo mundo. En ella se encontró a un Dios solidario con los sufrimientos de los oprimidos o las víctimas de dictaduras, un Dios que acompañaba las luchas populares de liberación. Imperaba la lectura militante de la Biblia. La Biblia era considerada en su totalidad como un instrumento de empoderamiento de los pobres y faltos de dignidad por su carácter de liberación. Es bien sabido que el libro del Éxodo sobre la liberación de la esclavitud en Egipto era un texto privilegiado, así como los libros de los profetas, que denuncian las injusticias que se cometían contra los pobres por parte de los imperios de turno o por los propios dirigentes de Israel o Judá. El Jesús de los evangelios era (y sigue siendo) visto como un líder del movimiento que invitaba a un seguimiento por medio de la práctica de la justicia frente al imperio romano y frente a los líderes religiosos que menospreciaban a los marginados. La práctica social, política y religiosa de Jesús fue la que lo llevó al encarcelamiento y a la pena capital de la cruz. El Apocalipsis es otro libro privilegiado, pues en él se veía la represión de los cristianos por parte del imperio romano.

Estos eran tiempos de poca exégesis y mucha hermenéutica condicionada por los tiempos de luchas de liberación a lo largo del continente. El alimento de las reflexiones bíblicas era la vida de los pobres, y su palabra. Era y es difícil para los eruditos hacer relecturas bíblicas contextuales sin escuchar los gritos y sin sentir la pasión o el dolor de los excluidos.

En este tiempo se descubrió la sabiduría que viene de la experiencia concreta. Doña Luisa, una señora humilde de la iglesia metodista, me dijo una vez, allá a principios de los ochenta. Elsa, dígame, por qué Agar es tan maltratada por Sara y Abraham. No supe qué contestar porque nunca había estudiado ese pasaje desde la perspectiva de Agar, únicamente desde los patriarcas y la hermosa Sara. Eso me motivó a mirar el texto con los ojos de Agar, la mujer marginada por ser esclava, egipcia y mujer. Las claves hermenéuticas cambiaron. Solo una persona como Luisa, que había sido empleada doméstica, se miró a sí misma como Agar. Una nueva lectura empoderó a Luisa: Agar no fue abandonada por Dios, ella es la única mujer beneficiaria de una epifanía en la Biblia hebrea; ella desenmascara las acciones de Sara y Abraham, etc. Como este ejemplo hay muchos. El evangelio de Solentiname es un ejemplo de la lectura popular de la Biblia de ese tiempo. Por eso digo que Monseñor Romero no desvarió cuando dijo: "los pobres me han enseñado a leer la Biblia".

Cuando se descubrió la Biblia como un libro que podía iluminar las luchas populares (a finales de la década de los sesenta), el acercamiento hermenéutico era volcado casi exclusivamente desde y hacia los lectores de hoy, esto es hacia lo que se ha llamado: "el enfrente del texto". El mundo de la Biblia no se veía tan distinto al mundo de hoy. Nuevos desafíos surgieron cuando los lectores cobraron rostro concreto: color y género, y pasaron a ser sujetos en la producción de las lecturas bíblicas.

2.2. El descubrimiento de la Biblia como un libro occidental y patriarcal

Mujeres e indígenas, interesados en el trabajo bíblico, poco a poco se fueron dando cuenta de que la Biblia no era tan liberadora como lo proclamábamos. Los indígenas, los negros y las mujeres formaban parte del contingente de lo pobres oprimidos económicamente. Eso era verdad, sin embargo, el reclamo de otras opresiones y discriminaciones en los diversos rostros de los sujetos se dejó sentir con fuerza. La transversalidad en los sujetos es un hecho innegable.

El ver a las mujeres como sujetos doble o triplemente oprimidas exigía nuevas herramientas exegéticas y hermenéuticas que ayudaran a descubrir la revelación de Dios en un mundo bíblico patriarcal. La lectura ingenua y literal de la Biblia puede con facilidad legitimar la violencia y los asesinatos contra las mujeres y los homosexuales. Los textos en los cuales hay un evidente patriarcalismo y homofobia pueden ser instrumentos de sacralización del patriarcalismo actual.

Si en un principio se trató de sacar sentidos liberadores en textos pospaulinos como el de 1Timoteo 2.11 que dice: "no permito que la mujer enseñe ni ejerza autoridad sobre el varón", ahora se rechaza el texto aludiendo a nuevos acercamientos exegéticos. El estudio del "detrás del texto", empezó a ser clave para comprender mejor los contextos en los cuales se producen los libros bíblicos. No es que no se estudiara anteriormente, sino que debido al reclamo de los nuevos sujetos, el estudio del contexto del "detrás del texto" no solo económico, sino también cultural y religioso, comenzó a ser vital e inevitable para comprender mejor todos los libros de la Biblia, en especial aquellos en los cuales se haya complicidad con las opresiones y discriminaciones.

Indígenas y negros empezaron a criticar con fuerza la Biblia por haber sido utilizada como instrumento de opresión durante la conquista y la esclavitud y por tratar de exterminar la fe de los demás pueblos. En Perú, en el año 1985, los indígenas devolvieron la Biblia a Juan Pablo II, como un acto de rechazo por el daño causado a las culturas indígenas, sobre todo por el intento de aniquilación de su religión y cultura [4]. Este acto marcó un hito en el movimiento bíblico para dar un salto en la búsqueda de nuevos caminos exegéticos hermenéuticos, más pluralistas, menos occidentales. Las experiencias diarias, la perspectiva de diversos mundos, y las múltiples experiencias de Dios, no encontraron lugar ni en las interpretaciones liberadoras que se hacían ni en los textos mismos. El diálogo interreligioso e intercultural con la Biblia se impuso en estos sectores. La herencia espiritual ancestral, tanto de los pueblos originarios como de los afrodescendientes, tenía mucho que aportar a un libro cuyas interpretaciones afirman la exclusividad y universalidad de un único Dios y Salvador del mundo. El "otro empobrecido" no es lo mismo que el pobre en términos genéricos. La alteridad, tanto en las relaciones de género como interculturales, trajo preguntas radicales que trascienden el canon y la ortodoxia, tal como es comprendida por la tradición. Estas preguntas siguen presentes hasta hoy. La Biblia se tornó otra vez en un nuevo libro para ser releído.

2.3. El descubrimiento de la Biblia como un libro con poder tanto para dar vida como para matar

La Biblia es un libro cuyos escritos no escapan a la ambigüedad. Esta constatación puede no ser novedosa para los especialistas en Biblia que no viven las Escrituras con la pasión como se vive al interior del movimiento bíblico con sus redes de Biblia, comunidades populares, o grupos de mujeres, indígenas o afrodescendientes. Llegar a este descubrimiento y asumirlo como un hecho liberador, ha sido todo un proceso de aprendizaje y de convivencia colectiva con la Biblia como revelación escrita de Dios. Esto no quita los deseos de que la Biblia sea un libro liberador, ya que para nosotros rechazar un texto bíblico que legitima las opresiones o promueve exclusiones puede ser también profundamente liberador. Todo tiene que ver con la manera como se acoge o rechaza la lectura, sin que por ello deje de ser palabra revelada para los cristianos.

Las luchas hermenéuticas constantes entre lectores que leen, unos el lado conservador del texto, otros

[4] Citado por Leonardo Boff, en *La nueva evangelización* (Fortaleza: Vozes, 1990), pág. 17.

el lado liberador, han ayudado finalmente a reconocer que se debe, por un lado, a la naturaleza misma del texto, siempre polisémico, y por otro a que la revelación acontece dentro de la historia humana con sus ambigüedades y complejidades que le son propias. Esto es algo nuevo entre los cristianos de América Latina y el Caribe, pues no se estaba acostumbrado a ver el lado oscuro de Dios y del libro sagrado, como sí lo estaban los indígenas, herederos de otra fuente espiritual ancestral, cuyas divinidades tienen sus lados enigmáticos. De ellos hemos aprendido a ver los rostros distintos de Dios. De esto se había sospechado desde siempre, pero no se asumía con la madurez con que se asume ahora. Se reconoce que hay textos liberadores y hay textos opresores, pero también se asume que poquísimos son los textos, si es que los hay, que sean absolutamente liberadores y absolutamente opresores. Es la mirada de quien lee la que privilegia los sentidos que el texto produce en conjunto con "su detrás" y su "enfrente". Los métodos exegéticos ayudarán un poco a controlar las lecturas, no obstante difícilmente habrá coincidencia en el producto hermenéutico final de los distintos sujetos. La mirada condicionada del sujeto específico del hoy tendrá la última palabra.

Esta actitud de muchos de los lectores del movimiento bíblico latinoamericano y caribeño no es igual a la actitud de los estudiosos del lenguaje, como Roland Barthes, quien observa el texto y sus movimientos como un cuerpo vivo en el cual todos los sentidos salen a flote para ser disfrutados a la vez, sin clausurarlos. No, para nosotros los latinoamericanos y caribeños del movimiento bíblico, la clausura momentánea del texto (a excepción del algún poema placentero, como el de *El Cantar de los Cantares*, y a veces ni este...) es una exigencia en cada situación desde donde se lee. O sea, si en el proceso exegético se deconstruye el texto, se hace con la intención de buscar sentidos que tengan palabra para la situación actual de los sujetos excluidos y su entorno. Las lecturas exegético-hermenéuticas no están separadas ni de la espiritualidad ni de la pastoral ni de la política. Lo nuevo es que se deja hablar al texto sin tratar de manipularlo para que sea liberador a la fuerza, como lo hacíamos conscientemente en un inicio.

Los tiempos de hoy, sin la polaridad ideológica que nos era familiar antes del decenio de los noventa, han ayudado al detenimiento cercano del texto en sí, sus interrelaciones, ritmos y complicidades con los autores virtuales; el ver el texto despacio, ha ayudado a ver a través de sus fisuras, las luchas de poder presentes dentro de los mismos héroes bíblicos o las comunidades cristianas primitivas. Luchas de poder de diferente índole, como género, clase y visiones religiosas. Reconocer esto nos ha llevado a ver en las Sagradas Escrituras la vida misma, siempre ambigua y compleja, como la de todos los pueblos de hoy y de antaño. Nos ha hecho más cautelosos en las interpretaciones pues, como dice Ulrich Luz, interpretar no es "jugar con las palabras", es tener en cuenta que nuestras interpretaciones de los textos tienen consecuencias históricas que pueden ser tanto constructivas como destructivas [5]. La historia del cristianismo lo ha demostrado. En este sentido vemos la Biblia como fuente de sabiduría. De hecho, los libros sapienciales tienen mucho que decir para el caminar de estos tiempos. No es por casualidad que es ahora, después de los años noventa, que estos libros comienzan a ser releídos.

Estos tres saltos que he mencionado, insisto, coexisten. En las comunidades de base, entre los más pobres, Dios sigue siendo el Dios liberador, a pesar de la falta constante de liberación. Es una necesidad existencial. Aquí hay que entender que el lado "cuestionable" de Dios no interesa cuando todos los lados del sistema económico y político son adversos. Los grupos de mujeres, indígenas y afrodescendientes, también de sectores populares, no se contentan con el texto en sí, donde perdura una interpretación occidental; un texto cuya cultura que lo produce es patriarcal. Estos sujetos están interesados en reclamar nuevos horizontes y cánones ampliados, más liberadores y menos excluyentes. Los líderes del movimiento bíblico son quienes están alertando ahora sobre la importancia de reconocer la ambigüedad y complejidad del texto bíblico para poder entrar en un diálogo honesto con él; la revelación no concluyó cuando se cerró el canon en el siglo IV, creemos que el Espíritu de Dios también ayuda a discernir por dónde caminar, qué caminos seguir en el bienestar de las mayorías más pobres y excluidas de la sociedad.

En síntesis, el "enfrente del texto", el "detrás del texto" y "el texto en sí" están presentes en los tres momentos, aunque hay un énfasis en los distintos momentos: el "enfrente del texto" domina en la hermenéutica del Dios Liberador; el "detrás del texto" en la reconstrucción del mundo bíblico patriarcal, y "el texto en sí" en el reconocimiento de la ambigüedad de la Escritura. Los tres momentos, con todo, están condicionados por "el enfrente", la situación actual de los excluidos y las excluidas. Pues estos y su entorno, directa o indirectamente, son quienes indican hacia donde dirigir la mirada en el estudio de las Escrituras.

■

[5] Cp. Luz, Ulrich. *Matthew in History. Interpretation, Influence and Effects* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), pág. 33.

UN SOCIALISMO PARA EL SIGLO 21

MARCO SINTÉTICO DE REFLEXIÓN [1]

François Houtart

Introducción

El socialismo es un proyecto antes de ser un concepto. Por esta razón es necesario abordar el contenido, como paso preliminar a la utilización de la palabra. De hecho, ¿qué es el socialismo hoy? ¿Se trata del estalinismo, del maoísmo, de Pol Pot, de la social democracia, de la tercera vía? Estamos en plena ambigüedad, lo que exige un nuevo marco de reflexión.

Sin embargo, hay una gran urgencia frente a la destrucción social y ambiental provocada por el modelo económico contemporáneo. La hegemonía global del capitalismo, en su forma neoliberal, no solamente fue edificada sobre nuevas bases materiales (las tecnologías de información y comunicación), sino que permitió universalizar la subordinación del trabajo al capital (subsunción, según Carlos Marx). Hoy no solo se trata de una subordinación real (es decir, dentro del proceso mismo de la producción vía el salario), sino también formal, o sea, por medios financieros: precios de las materias primas y de los productos agrícolas, deuda externa, paraísos fiscales, fiscalidad interior promoviendo la riqueza individual, y por medios jurídicos: normas de las organizaciones internacionales, como el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial, la Organización Mundial de Comercio (OMC).

Este último tipo de subordinación afecta a todos los grupos humanos, tanto por la destrucción ambiental, como por la sumisión a la ley del valor. En la actualidad, los pueblos indígenas están afectados en su posibilidad de supervivencia por la explotación de los bosques o la destrucción de la biodiversidad; las mujeres son las primeras víctimas de la privatización de la salud, del agua, de la electricidad; los pequeños campesinos son las víctimas de las empresas transnacionales del *agrobusiness*. De hecho, es la vida de la humanidad en su conjunto la que está agredida. Las consecuencias culturales y sociales son profundas, porque este proceso agudiza las contradicciones dentro de todas las relaciones sociales, no únicamente por una desigualdad económica y social creciente, sino por un aumento de los conflictos de género, de razas o de castas.

Por estas razones, el proyecto nuevo debe empezar por una deslegitimación clara y radical del capitalismo, en su lógica misma y en sus aspectos concretos en cada sociedad. La conciencia de que no se puede humanizar el capitalismo constituye la base de un nuevo proyecto concreto. A este propósito, proponemos tres niveles de reflexión: el nivel de la utopía (¿qué sociedad queremos?), los medios y, finalmente, las estrategias. Trataremos de aplicar estos tres niveles a los varios componentes de la realidad humana: ecológicos, económicos, políticos y culturales, y proponer de manera muy sintética una serie de hipótesis como base de discusión.

1. Los objetivos o la utopía

¿Qué sociedad queremos? Esta pregunta puede parecer muy general, un conjunto de ideas abstractas, un sueño. ¿Pero seríamos todavía seres humanos si se

[1] Ponencia en la jornada: *El socialismo del siglo 21*, Caracas, 03.06.07.

suprimiera la capacidad de soñar? Queremos vivir en una sociedad humana de cooperación y paz. Ya eso significa que no queremos vivir en un mundo de pura competitividad y agresión. Desde el inicio tal perspectiva introduce la contradicción con la sociedad neoliberal. Para definir de modo más concreto lo que podemos llamar la utopía, distinguimos cuatro objetivos o principios, conforme las dimensiones citadas: ecológicas, económicas, políticas y culturales.

a) Prioridad de una utilización renovable de los recursos naturales

Existe una simbiosis fundamental entre la naturaleza y el ser humano. La naturaleza es fuente de vida (la *pachamama*, tierra-madre, como dicen los pueblos indígenas de América del Sur). No es posible agredirla ni destruirla, sin atentar contra la vida humana. La naturaleza no puede ser explotada en función de una racionalidad puramente instrumental, característica del tipo de modernidad vinculada económica y culturalmente con el capitalismo. Ella resulta en su destrucción progresiva. El "grito de la tierra", como escribe Leonardo Boff, se llama hoy: desertización, deterioración del clima, gripe aviar, sida...

Este principio de la prioridad de la utilización renovable, significa el rechazo de producciones y actividades que destruyan de manera durable el ambiente natural. El uso de recursos no renovables será el objetivo de una gestión colectiva asegurando su racionalidad. No obstante, este principio constituye apenas una parte de la realidad y debe entrar en correspondencia con las lógicas que siguen.

b) Predominio del valor de uso sobre el valor de cambio

Esta distinción, hecha por Carlos Marx, es útil para pensar el futuro. El valor de uso es lo que contribuye a la calidad de la vida humana en todas sus dimensiones. El valor de cambio es el mercado, que tiene una función subordinada al valor de uso. Ahora bien, dentro de la lógica del capitalismo, el mercado domina hoy no solamente la actividad económica, sino toda la organización colectiva de la vida humana. Para el capitalismo no existe valor económico, si el trabajo, los bienes y los servicios no se transforman en mercancías. Es lo que se llama la imposición de la ley del valor, que de acuerdo con Franz Hinkelammert, significa el fin del sujeto. Los seres humanos están sometidos a esta ley que invadió la realidad social, sometiendo la humanidad en su totalidad a la lógica del capitalismo. Es por eso que Karl Polanyi, economista estadounidense, historiador del capitalismo, concluye sobre la necesidad de reinsertar la economía en la sociedad.

c) Participación democrática en todos los sectores de la vida colectiva

La participación democrática, esto es el poder de decisión del sujeto humano, no puede ser limitado al sector político. En este sentido, cabe decir que toda la realidad es política, empezando por la economía. El principio de la participación democrática tiene que aplicarse a todos los niveles de la vida humana colectiva, desde el local hasta el global.

d) Interculturalidad

Todas las culturas participan de la vida cultural y espiritual de la humanidad. Ninguna de ellas puede ser eliminada o marginada. Eso incluye todas las expresiones culturales, el derecho, la ciencia, las religiones y las espiritualidades. Las transformaciones que derivan de intercambios, de enriquecimiento mutuo, son bienvenidas, porque la cultura no es estática.

Sobre la base de estos cuatro principios se plantea el problema de los medios.

2. Los medios

No basta con afirmar principios. Construir otra sociedad significa aplicar medios para que estos principios sean realidad.

a) La relación con la naturaleza

Para realizar el primer principio de predominio de una utilización renovable, proponemos tres medios principales. El primero es la apropiación pública de los recursos naturales esenciales para la vida, como el agua, las semillas, el aire. Estos recursos constituyen el "patrimonio de la humanidad" y deben escapar de la ley del valor, tal como está definida por el sistema económico capitalista.

La revalorización de la agricultura campesina es otro medio necesario. Se trata de luchar contra la concentración productivista de la tierra o de los productos agrícolas en manos de empresas transnacionales que destruye la naturaleza, sin hablar de los desastres sociales, y de promover una agricultura orgánica. En tercer lugar, viene la tarea fundamental de regeneración de la atmósfera, de los suelos, de las aguas y finalmente del clima.

b) El predominio del valor de uso sobre el valor de cambio

Existen varios medios para realizar este predominio. Únicamente señalaremos algunos de ellos.

—Promover la producción orientada hacia las mayoría de las poblaciones, con la utilización de instrumentos públicos, lo que se opone al modelo de desarrollo actual que favorece un crecimiento económico espectacular de apenas el 20% de la población. Eso es la consecuencia de la lógica del capitalismo, que necesita generar fuertes poderes de compra de una minoría para absorber una producción sofisticada, contribuyendo así a la acumulación del capital.

—La introducción de elementos cualitativos en el cálculo económico, como el bienestar (la calidad de vida), el entorno ecológico, la seguridad alimentaria. Las decisiones serán muy diferentes si estos elementos son tomados en cuenta en los cálculos de los costes de producción y de intercambio.

—Limitar la influencia del capital financiero por medio de un impuesto sobre los flujos internacionales, la abolición de los paraísos fiscales y del secreto bancario y la supresión de la deuda externa de los pueblos del Sur.

—Abolición de las patentes en su forma actual y adaptación del derecho de autor, para evitar el monopolio de las transnacionales.

—Revalorización de la empresa como lugar de trabajo común a fines sociales y no como fuente de riqueza para los accionistas.

—Reconocimiento y valorización de los empleos no reconocidos (mujeres en el hogar) o desvalorizados (servicio social, servicio de salud), y creación de empleos para sectores cualitativos de interés colectivo (mejoramiento de la calidad de vida, servicios personales, etc.).

—Constitución de un seguro social generalizado bajo control público.

—Revalorización del servicio público, como servicio a la colectividad y no como atención a "clientes".

c) El principio de la democracia

La democracia no es solo un fin, es también un medio. En este sentido se debe extender la democracia representativa a todos los niveles de la actividad colectiva, incluyendo el sector económico. Sin embargo, se necesita de igual modo la promoción de la democracia participativa o directa como incremento del control popular en los mismos sectores. No se trata nada más de la dimensión territorial (pueblos, barrios, aldeas), sino igualmente de las empresas y las administraciones.

d) El principio de interculturalidad

Los medios en este sector son también diversos, con prioridad de los siguientes:

—Afirmar y concretizar el derecho de los pueblos frente al derecho de los negocios, lo que significa un cambio fundamental de la filosofía de los organismos internacionales, financieros y comerciales.

—Protección de las culturas mediante medidas adecuadas en los diversos sectores de sus expresiones.

—Socialización de los resultados de la ciencia, sin monopolio industrial o particular.

—Afirmación de la laicidad del Estado, como base del diálogo filosófico y espiritual y del ecumenismo.

3. Las estrategias

Para poder aplicar los medios susceptibles de concretizar los principios, hay varios niveles de estrategias.

a) Deslegitimar el capitalismo como expresión de una modernidad deshumanizante, lo que significa la utilización de todos los espacios posibles para el desarrollo de un pensamiento crítico en los sectores de la economía, la ecología, la política y la cultura. En este sentido, los foros sociales han cumplido un papel importante: el desarrollo progresivo de una conciencia colectiva.

b) Acelerar la creación de actores colectivos al nivel global, vía redes de resistencia (un ejemplo es Vía Campesina).

c) Renovar el campo político de la izquierda con la convergencia de varias organizaciones políticas (no se debe pensar en un partido único dueño de toda la verdad) y la centralidad de la ética en las prácticas políticas.

d) Promover la emergencia de un nuevo sujeto histórico, que no será constituido solamente por los trabajadores asalariados, sino por todos los grupos afectados en su vida por el sistema capitalista: pequeños campesinos, mujeres, pueblos autóctonos, etc.

e) Buscar la centralidad de la ética como actitud colectiva e individual, en coherencia con la utopía, lo que implica una institucionalización de los procesos sociales y políticos como base de los comportamientos individuales y una redefinición permanente de los aspectos concretos de la ética, con la contribución de todos.

Podemos concluir que si esto es lo que llamamos socialismo, se trata de un proyecto profético y constructor, capaz de contradecir la "barbaridad" y de traducir en un proyecto poscapitalista, a la vez, la defensa de la dignidad humana y el amor al prójimo. ■

LA MISERIA DE LO FEMENINO O LA HORA DE LA ESTRELLA

Roxana Hidalgo Xirinachs

1. Macabea: entre la fascinación y el terror a lo femenino

A comienzos del siglo XXI nos encontramos con enormes retos y paradojas que desbordan las fronteras que han dominado las diferencias entre los géneros a través de los siglos. Las experiencias humanas sobre la feminidad y la masculinidad dejan de estar demarcadas por lugares, espacios y valores rígidamente preestablecidos y, al mismo tiempo, siguen determinadas insistentemente por máscaras, roles y fantasías endurecidas desde tiempos legendarios. La incertidumbre, la inestabilidad y la angustia marcan los encuentros cotidianos entre hombres y mujeres diversos, que ya no se reconocen con facilidad en los espejos nebulosos que los reflejan de manera distorsionada. La ambigüedad y las contradicciones empiezan a poblar las vidas cotidianas, las prácticas institucionales y las manifestaciones culturales más diversas, sin que lo podamos evitar, sin que podamos ocultarnos en algún rincón intocable. Una mezcla de terror, rabia y asco hacia estos cambios en gran parte inesperados e incontrolables, imponen acercamientos defensivos, que tiñen las relaciones entre los géneros de ritmos siniestros que se aferran a los muros tejidos durante los miles de años que estuvieron marcados por el horror de los poderes patriarcales.

Para acercarnos a estas paradojas de una modernidad supuestamente *posmoderna*, todavía profundamente anquilosada en prácticas arcaicas, voy a retomar la novela *La hora de la estrella* de Clarice Lispector, publicada hace casi treinta años. Una mujer escritora del siglo XX que decide, en su época de madurez, poco antes de su muerte, escribir una historia narrada por un hombre, Rodrigo, nos habla de forma apasionada, trágica y, a la vez, con dulzura de otra mujer, Macabea. Una joven del nordeste brasileño, desconocida, frágil y fuertemente silenciada socialmente:

> Grito puro que no pide limosna. Sé que hay chicas que venden el cuerpo, única posesión real, a cambio de una buena comida, en lugar de un bocadillo de mortadela. Pero la persona de quien hablaré ni aún tiene cuerpo que vender, nadie la quiere, es virgen e innocua, no le hace falta a nadie. Además —y lo descubro ahora— tampoco yo hago la menor falta; hasta lo que escribo lo podría escribir otro. Otro escritor, sí, pero tendría que ser hombre, porque una mujer escritora puede lagrimear tonterías (15).

Lagrimear tonterías, las mujeres no somos de confianza, nos dice la autora, para escribir sobre los hechos de la realidad que son duros como las piedras. Nuestra sensiblería nos nubla la vista, nos hace incapaces de narrar la vida en toda su intensidad, con la crudeza o dureza que se necesita. No obstante, la autora, mujer, narra la historia sin palabras, sin literatura, sin adornos, sencilla y duramente:

> De pronto me apasioné por los hechos sin literatura; los hechos son piedras duras, y obrar me está interesando más que pensar, de los hechos no hay como huir (17).

Un material opaco, sin estrellas, incluso despreciable para todos, va a conformar los hilos con los que se va a tejer una historia dolorosa y fascinante a un mismo tiempo. Una realidad que supera a la autora y al lector, que se desborda entre las palabras que no la saben contener, que habla más allá de lo dicho, entre el silencio y la oscuridad de la noche. Un motivo de fuerza mayor, un fracaso, un deber, un grito que insiste en salir del hueco del silencio en el que un mundo siniestro lo ha dejado acallado. Un grito que no puede

ser dicho, indecible, insostenible, pero que debe ser narrado o murmurado. Se trata de escribir una historia gutural, corporal, sensual, que no pertenece a la historia oficial. Una historia que no sabe sobre sí misma, que no habla sobre lo que debe ser dicho o escuchado, sino sobre los secretos ocultos que han quedado mudos en las profundidades del alma. No es el saber veraz de la ciencia, del conocimiento certero que se impone como erudición consagrada, es el saber profundo de una vida tragada por las tinieblas del dolor humano. Un vivir ralo, despreciable, un palpar lo invisible en el lodo de un mundo excluyente. Una fuerza vital que puja por nacer vibrante, explosiva, en medio del mutismo que la privación de la pobreza femenina encarna. Una mujer joven, pobre e incompetente para la vida, a quien le faltaba *la habilidad de ser hábil*, surge como un susurro que lentamente se transforma en grito, como un ruido ensordecedor que explota hasta reventar las cadenas que lo encierran.

Con una vida insignificante, Macabea era fea, sucia, porque casi nunca se lavaba, y además no comía bien. Era una mecanógrafa que trabajaba por un salario miserable en Río de Janeiro, absolutamente sustituible, que pasaba desapercibida para todos. Un cuerpo enfermo, no fértil, que olía mal, con ojos enormes, saltones e interrogativos (tal vez por un problema de tiroides), con manchas en la cara (tal vez por un problema del hígado) y que parecía idiota, sin serlo. *Nadie la miraba en la calle, ella era café frío*. Proveniente del *sertão* brasileño, había nacido raquítica, y había quedado huérfana a los dos años. Una tía beata la crió a punta de golpes y carencias, trato que le provocó la costumbre de llevar la cabeza gacha. Además, no podía jugar, porque la tía le exigía constantemente hacer labores domésticas:

> Le pegaba, pero no sólo porque al pegar experimentaba un gran placer sensual —su tía, que no se había casado por repugnancia—, sino también porque consideraba que era su deber evitar que la niña un día llegara a ser una de esas muchachas que en Maceió iban por las calles con un cigarrillo encendido y esperando algún hombre (28).

Con estos malos precedentes, Macabea *tenía la mirada de quien tenía un ala herida*. Esta niña huérfana, proveniente de privaciones masivas, surge en el relato con la fuerza vital que la oscuridad de un amanecer temprano nos ofrece con gratitud. Encerrado en su cuerpo femenino, el miedo se fue instalando en sus entrañas para domesticar sus pasiones más tempranas. Algunas veces, la protagonista alcanzaba a oír de madrugada *el canto del gallo a la vida* que le recordaba con nostalgia el *sertão*. La vida brotaba alegre entre las piedras. En medio de la miseria y la carencia extremas que la pobreza brasileña (el país más desigual de América Latina y el Caribe) le ofrece a sus habitantes, una mujer joven brota entre las piedras secas de una ciudad que la excluye con brutalidad de sus ofrecimientos civilizatorios. Los muros adormecidos de la desigualdad social, ciegos ante el sufrimiento humano, logran ignorar que allí donde se niega la vida cotidianamente, ésta nace con el empecinamiento de una pulsión de vida que se resiste a ser asfixiada por el asfalto.

La existencia de los sectores empobrecidos y desheredados que se han multiplicado por millones en los últimos años en el mundo y, en particular, en América Latina y el Caribe, llenan las enormes ciudades atiborradas de seres humanos explotados hasta niveles cercanos a la esclavitud, desechados de los regímenes de bienestar e invisibles ante la mirada enceguecida de los sectores medios y altos. La pobreza y la miseria extremas, consideradas como un mal necesario del progreso y el desarrollo de las sociedades *modernas*, incorporadas al proceso de globalización, aparecen treinta años después de la publicación de este texto como una necesidad legítima, incuestionable e inevitable. Paliar la pobreza, acallarla o silenciarla son las posibilidades más utilizadas por los gobiernos latinoamericanos y caribeños. Las políticas económicas neoliberales siguen produciendo estragos para las grandes mayorías expulsadas del bienestar social y económico, que sin embargo ha seguido creciendo, pero de forma exclusiva, para grupos cada vez más reducidos de la población. Mientras los niveles de explotación económica, de desigualdad social y de discriminación cultural crecen aceleradamente, los grupos subordinados siguen estando al margen del desarrollo económico, de la creación cultural y del poder político hegemónicos.

Macabea, una mujer joven, migrante del campo a la ciudad y pobre, encarna, como personaje literario, una síntesis siniestra de esta realidad inabordable que los sectores sociales desheredados nos tiran en la cara diariamente, aunque nos neguemos a verlos, olerlos o escucharlos. La *feminización de la pobreza* aparece como un concepto moderno para explicarse cómo la todavía no tan lejana *esclavitud* de las mujeres sigue presente y asociada de manera indiscriminada con la explotación brutal de las grandes mayorías empobrecidas del continente americano —ya no solo latinoamericano y caribeño—. Una mujer sin vocación cobra vida en la narración, niña pobre, maltratada y explotada: "Un feto abandonado en el cubo de la basura, envuelto en un periódico". Así describe la autora, narrador masculino, a nuestro personaje, Macabea:

> Porque ni aun el hecho de ser mujer parecía formar parte de su vocación. La feminidad le nacería tarde, porque hasta el capín errante desea el sol. Los golpes los olvidaba porque, si se espera un poco, el dolor acaba por pasarse. Pero lo que más le dolía era verse privada del postre de todos los

días: dulce de guayaba con queso, la única pasión de su vida.

La feminidad le nacería tarde. El cuerpo femenino infantil de la niña quedaría teñido de aquellos rasgos y gestos que han marcado la feminidad por siglos eternos. El silencio, la obediencia, la culpa por ocupar demasiado espacio en un mundo hecho en su contra, el miedo a la excitación sexual de su cuerpo marchito, pero floreciente, y la locura contenida de una feminidad amansada, marcaban la cotidianidad de Macabea. Una vez al mes se compraba una rosa, iba al cine y se pintaba las uñas de rojo. Además, todas las mañanas sintonizaba Radio Reloj para escuchar *el tic-tac de las gotas que caen en el silencio y las noticias culturales* que le hablaban de mundos desconocidos y fascinantes. Estas pequeñas pasiones llenaban su vida de una pulsión vital que le abría un espacio de gratificación contenida que le permitía experimentar cortos momentos de *explosión*, que le recordaban que estaba viva, en medio de tanta muerte acechando sus días.

A pesar de su sencillez y de la estrechez de su vida cotidiana, Macabea tenía vida interior, aunque no lo sabía. Nos encontramos con una santa, una mujer sin vocación, que dedicaba su vida a meditar sobre la nada, un soplo de vida que brotaba del asfalto, como la vida brota alegre entre las piedras secas y duras de la ciudad. Una loca mansa, callada, obediente y opaca, que de pronto brillaba como una estrella en medio de la noche ennegrecida. Una mujer que habitaba un mundo peligroso, violento y descarnado, donde la soledad y el desamparo teñían sus días de una niebla pegajosa que le cubría el cuerpo de telarañas.

Macabea, un mujer pobre, enferma y sucia, que parecía idiota, se convierte en aquello abyecto que brota de las tinieblas de la civilización, del corazón de la ciudad para provocarnos el repudio, el asco y el miedo terroríficos de aquello propio que deseamos desechar de la vida. La muerte infestando la vida, afirma Kristeva, el cadáver, los desechos, los restos del cuerpo y de lo vivo invaden la cotidianidad de experiencias mundanas que han sido expulsadas hacia el reino de la abyección, de la expulsión y la humillación. Mientras tanto, las fronteras del sí mismo se sostienen frágiles sobre hilos delgados que amenazan con romperse ante el menor movimiento de vida que abruma la comodidad endurecida de la vida cotidiana:

> Hay en la abyección una de esas violentas y oscuras rebeliones del ser contra aquello que lo amenaza y que le parece venir de un afuera o de un adentro exorbitante, arrojado al lado de lo posible y de lo tolerable, de lo pensable. Allí está muy cerca, pero inasimilable. Eso solicita, inquieta, fascina el deseo que sin embargo no se deja seducir. Asustado, se aparta. Repugnado, rechaza, un absoluto lo protege del oprobio, está orgulloso de ello y lo mantiene (Kristeva, 1980, 7).

La fascinación y el horror se fusionan en la experiencia de la abyección. La atracción y la repulsión de algo que está en el límite, ni adentro, ni afuera, ni en el sí mismo, ni en el otro, sino en el borde, en las fronteras permeables del sujeto que se ve amenazado por su propia ambigüedad, indeterminación y oscuridad. La escasez y la estrechez de la pobreza extrema, la fragilidad y la suciedad del cuerpo femenino infértil y la estupidez del inculto o del ignorante, rebotan en los rostros endurecidos de los lectores que se revuelcan en los cómodos sillones del bienestar. No es la ausencia de limpieza, de salud o de vida lo que convierte en abyecto, es más bien lo que trastorna los límites o las fronteras de un orden, un sistema o una identidad. Es aquello ambiguo, mezclado, turbio que amenaza con desbordar las fronteras de lo normativo e institucionalizado:

> El traidor, el mentiroso, el criminal con la conciencia limpia, el violador desvergonzado, el asesino que pretende salvar... Todo crimen, porque señala la fragilidad de la ley, es abyecto, pero el crimen premeditado, la muerte solapada, la venganza hipócrita lo son aún más por que aumentan esta exhibición de la fragilidad legal... La abyección es inmoral, tenebrosa, amiga de rodeos, turbia: un terror que disimula, un odio que sonríe, una pasión por un cuerpo cuando lo comercia en lugar de abrazarlo, un deudor que estafa, un amigo que nos clava un puñal por la espalda (*ibid.*, 11).

La feminización de la pobreza que se personifica en Macabea nos evoca una mezcla terrorífica entre indigencia, ignorancia e infortunio representados en el cuerpo femenino de la protagonista. La explotación económica, la dominación cultural y la sujeción corporal de los desheredados de los regímenes de bienestar en América Latina y el Caribe, son experiencias inmorales y tenebrosas, crímenes premeditados y muertes solapadas que se ocultan bajo las cifras anónimas de aquellos sectores de la población que se ubican debajo de la línea de pobreza.

2. Feminidades y masculinidades entrelazadas en abismos insondables

Para continuar este acercamiento a esta figura femenina trágica, voy a abordar a continuación la breve experiencia de enamoramiento vivida por la protagonista. Escuchemos al narrador sobre el encuentro inicial entre Macabea y Olímpico de Jesús:

> ...en medio de un aguacero encontró (explosión) la primera clase de novio de su vida, mientras el corazón le latía como si hubiese tragado un pajarito que revoloteara prisionero. El muchacho y ella se miraron en medio de la lluvia y se reconocieron como dos norestinos, animales de la misma especie que se adivinan. Él la miró enjugándose la cara mojada con las manos. Y a la muchacha le bastó verlo para convertirlo de inmediato en su dulce de guayaba con queso (42).

De inmediato convirtió al norestino en su dulce de guayaba con queso, el postre de todos los días de su infancia, *única pasión de su vida*. El placer oral por la comida se fusionó con el placer sexual por un cuerpo masculino que la miró bajo la lluvia en medio del anonimato que había marcado su vida. De pronto brotó de su cuerpo un deseo apasionado por este hombre que la miraba y la nombraba por su nombre; de pronto su vida tenía significado para alguien: "Nunca olvidaría que en el primer encuentro él la había tratado de 'señorita', él la había convertido en alguien" (52). Salir del anonimato, ser nombrada y deseada por la mirada masculina, vienen a convertirse en experiencias intensas que evocan en la protagonista el deseo sexual acallado en un cuerpo socializado para el silencio y la sumisión.

Por su parte, Olímpico de Jesús era un obrero de una fábrica metalúrgica, que no se presentaba a sí mismo como un simple obrero, sino como *metalúrgico*. Además, se presentaba como Olímpico de Jesús Moreira Chaves, teniendo que mentir porque era uno de esos que *nacen sin apellido*, o más bien que llevan el apellido de los que no tienen padre.

> Había sido criado por un padrastro que le enseñó modales finos para tratar a las personas y aprovecharse de ellas y también le había enseñado a pegársele a las mujeres (43).

Un joven oriundo de la pobreza extrema del *sertão* brasileño, igual que ella, pero con convicciones sobre la vida y el futuro muy diferentes. Él se consideraba un triunfador a pesar de las condiciones de miseria y carencias severas de las que provenía. Como *gallito de riña* que era, se encrespó furioso cuando Macabea no entendió su nombre y él no supo que responderle. Caminaba orgulloso de su sexo, con un *diente de oro deslumbrante* que se hizo poner especialmente para que le diera una posición en la vida. Además, el haber cumplido con el ritual de haber matado a otro hombre lo convirtió en un hombre verdadero, auténtico, en un *cabrito desvergonzado* que se iba imponiendo por la vida con el odio y la sed de venganza que marcaron su infancia.

La minusvalía, la ingenuidad y la inseguridad que marcaban dolorosamente la identidad de Macabea, contrastan con la prepotencia, el don de mando y la malignidad de su amado. La protagonista se deja fascinar por el discurso de la certeza y la confianza masculinas:

> Pensar era tan difícil, ella no sabía cómo se pensaba. Pero Olímpico no sólo pensaba sino que además usaba palabras finas (52).

La misma experiencia de analfabetismo compartida por ambos personajes es vivida desde lugares distantes que no se reconocen el uno en el otro. Él, dueño del saber y la fuerza, apropiado del uso de la palabra, se enfrenta con el titubeo vacilante de la protagonista. Ella, como mujer callada y tímida, se enfrenta con un hombre que asume la palabra como el lugar primordial de su discurso, como propiedad de su masculinidad y como símbolo de su virilidad:

> ¿Y acaso no le daba por decir discursos? Tenía un canto al hablar y usaba palabras engordadas, propias de quien abre la boca pidiendo y ordenando los derechos del hombre. En el futuro, que no toco en este relato, acabó siendo diputado y exigía que los demás le llamaran doctor (45).

Olímpico, como hombre que es, se apropia del saber y de la palabra. Su masculinidad encarna el ejercicio de la acción, la gestualidad y la corporalidad propios de las interacciones en el espacio público, como hábitos internalizados en un cuerpo masculinizado desde su más temprana infancia (Bourdieu, 1998). Aunque su vida brota de las piedras y hojas secas del *sertão* brasileño, de alguna forma misteriosa y siniestra su posición ante el mundo se coloca del lado de los que dominan y terminan triunfando en la vida. Hablar en público, dar la cara y enfrentar al otro como contrincante, para derrotarlo o si es necesario aniquilarlo, se convierten en virtudes masculinas dominadas por Olímpico. Al respecto, este le dice a Macabea: "La cara es más importante que el cuerpo, porque la cara muestra los sentimientos de la persona" (50).

La distancia entre ambos surge en la narración como irreconciliable, como una enemistad turbia, vidriosa, que opaca toda posibilidad de empatía. La guerra entre los sexos cobra vida como un desencuentro inabordable, como un desamor indecible que amenaza con desbordar el delgado filamento que los mantenía unidos:

> Macabea, a decir verdad, era una figura medieval, en tanto que Olímpico de Jesús se consideraba una llave maestra, de esas que abren cualquier puerta (45).

La masculinidad en Olímpico se manifestaba como una lucha contra el mundo en la que los juegos

asociados con la guerra dominaban sus experiencias de vida: enfrentar, dar la cara, atacar, derrotar, vencer y triunfar. Escuchemos al narrador:

> Haber matado y robado hacían que él no fuese un simple tonto cualquiera, le daban una categoría, lo convertían en un hombre con el honor ya lavado (55).

Siguiendo de nuevo a Bourdieu, recordemos que la nobleza y la defensa del honor son características fundamentales de la masculinidad hegemónica. Los hombres deben luchar cotidianamente por demostrar que poseen ciertas disposiciones consideradas como nobles: la dignidad que el prestigio, el éxito y la fama les otorgan, la fuerza física y moral, y la valentía para defender su superioridad frente al enemigo o contrincante, entre otros aspectos. La masculinidad se presenta como una serie de exigencias prácticamente inaccesibles que los hombres deben sostener y demostrar cada día mediante la defensa de la llamada virilidad.

De acuerdo con el autor, la defensa del honor y la vergüenza de perderlo implican una exigencia social que se convierte en autoexigencia implacable para los hombres que desean pertenecer al grupo de los "hombres auténticos". Ambas experiencias dependen de dos condiciones centrales. En primer lugar son relacionales, es decir, existen ante y para los restantes hombres, y en segundo lugar son reactivas, es decir, existen contra las mujeres, surgen del miedo terrorífico e insondable a la feminidad.

El deseo masculino en Olímpico se manifiesta como un goce por el poder económico, el poder de la palabra y el poder físico implacable utilizado contra el otro, aquello vivido como abyecto que puede ser destruido o extirpado deliciosamente en un acto de valentía despiadada y cruel. En otra escena el narrador nos corrobora de nuevo esta diversidad de placeres en nuestros personajes, al entrar juntos a una carnicería:

> Para ella el olor de la carne cruda era un perfume que la hacía levitar toda, como si hubiese comido. En cuanto a él, lo que quería era ver al carnicero y su cuchillo afilado. Tenía envidia del carnicero y también quería serlo. Hundir el cuchillo en la carne le excitaba. Ambos salieron de la carnicería satisfechos. Sin embargo, ella se preguntaba: ¿qué gusto tendrá esa carne? Él se preguntaba: ¿cómo se logra ser carnicero? ¿Cuál era el secreto? (51).

El hambre y el placer oral que el olor de la carne cruda evocaban en Macabea, contrastan con el placer que la fría violencia del carnicero evocaba en Olímpico. El instrumento fálico del cuchillo incrustado en la carne cruda y sangrienta o de la espada penetrando en la carne caliente del toro moribundo, aparecen en las fantasías sádicas de nuestro personaje impregnadas de un goce triunfal sobre la impotencia de una otredad siniestra. La pasividad, la vulnerabilidad y la suavidad de la carne penetrada violentamente, evocan el corte o la discontinuidad que el asesinato implica. Experiencia intensa vivida como derrota, como conquista y, al fin, como triunfo sobre el otro. Aquí aparece el terror a la feminidad, a esta fragilidad y pasividad que las mujeres en tanto alteridad por excelencia encarnan. Lo húmedo, blando y fluido de la carne sangrante alude a estas cualidades legendarias de la feminidad que se oponen a la dureza, fortaleza y actividad que lo masculino ha encarnado históricamente desde la Antigüedad. El deseo masculino en Olímpico surge como un deseo de poder como dominio del otro; surge como control, sometimiento y sujeción del otro experimentado como objeto de deseo. Este otro no es reconocido como sujeto de deseo, ni en la semejanza ni en la diferencia.

La paradoja del reconocimiento mutuo que propone Benjamin (1988), *esa tensión constante entre reconocer al otro y afirmar el sí mismo*, entre la identificación y la separación, la dependencia y la autonomía o la continuidad y la discontinuidad entre los géneros, se quiebra trágicamente en la relación entre Macabea y Olímpico. El repudio psíquico de la feminidad y la negación de la continuidad con el otro, con la mujer, que observamos en nuestro personaje masculino, implica el no reconocimiento del otro como sujeto. Macabea, por su parte, ubicada en el lugar de objeto de intercambio simbólico y material frente a la mirada masculina de Olímpico, muestra una mayor capacidad de sentir empatía, compasión y cercanía afectiva con el otro, con el hombre. Más abierta a expresar su vulnerabilidad, sus sueños y temores, no logra, sin embargo, trascender las murallas que ambos llevan internalizadas. Escuchemos un diálogo quebrado, doloroso y aparentemente insensato entre ambos personajes para acceder al límite extremo que tiñe la distancia y desigualdad en la comunicación entre los géneros:

> Él: —Pues sí.
> Ella: —¿Pues sí, qué?
> Él: —¡Yo dije pues sí!
> Ella: —¿Pero, "pues sí" qué?
> Él: —Mejor cambiemos de conversación, porque tú no me entiendes.
> Ella: —¿Entender qué?
> Él: —¡Virgen santa! ¡Macabea, vamos a cambiar de tema ahora mismo!
> Ella: —¿Y de qué hablamos?
> Él: —De ti, por ejemplo.
> Ella: —¡¿De mí?!
> Él: —¿Por qué tanto susto? ¿Tú no eres gente? La gente habla de la gente.
> Ella: —Disculpa, pero no me parece que yo sea muy gente.

Él: —¡Pero si todo el mundo es gente, Dios mío!
Ella: —Yo no me he habituado.
Él: —¿No te has habituado a qué?
Ella: —Ah, no sé explicarme.
Él: —¿Entonces?
Ella: —¿Entonces qué?
Él: —Oye, yo me largo, porque tú eres imposible.
Ella: —Es que sólo sé ser imposible, no sé otra cosa. ¿Qué puedo hacer para lograr ser posible?
Él: —¡Deja de hablar, que sólo dices estupideces! Di lo que quieras.
Ella: —Me parece que no sé qué decir.
Él: —¿No sabes qué?
Ella: —¡Ay!
Él: —Mira, si estoy suspirando de agonía. Mejor será que no hablemos de nada. ¿Vale?
Ella: —Sí, vale, como quieras (46-47).

Las preguntas insistentes de Macabea evocan en Olímpico, justamente, un no saber, un no tener respuesta a sus preguntas ingenuas y sabias a la vez. Ella, desde su deseo de acercarse a su postre de guayaba y desde su ingenuidad de estar en el mundo sin mayores pretensiones, le pregunta a Olímpico cosas que él, desde su desconocimiento de los vaivenes de la vida cotidiana no comprende. Él no se entera de la simplicidad e inocencia de las preguntas de Macabea, y rápidamente se coloca a la defensiva en su lugar de gallito de riña, al ataque, para evitar una derrota. Este lugar lo obliga a colocarse en el campo de batalla frente a una mujer que sin querer, sin enterarse siquiera, no le devuelve una imagen engrandecida de sí mismo. El desconcierto y la ofuscación que las preguntas ingenuas de Macabea le provocan se convierten en una especie de falla, defecto o grieta que se vuelve insoportable y que hay que silenciar o rellenar de inmediato. Que aquella figura indefensa, que ni siquiera es gente, le cuestione su sabiduría de macho cabrío se vuelve algo imperdonable que hará que nuestro personaje pronto pierda todo interés en la protagonista. Recordemos de nuevo lo que nos dice el narrador sobre el contraste entre ambos personajes:

> Él hablaba de grandes cosas, pero ella prestaba atención a las cosas insignificantes, como ella misma (50).

Pareciera que la distancia que los separa es tal, que la comunicación se vuelve imposible, un laberinto de desencuentros y resentimientos que los acercan a un abismo. Escuchemos una vez más esta lucha casi imperceptible en estos diálogos tristemente accidentados:

— ...Y un día todo el mundo va a saber quien soy.
— ¿Sí?
— ¿No te lo estoy diciendo? ¿No me crees?
—Sí que te creo, te creo, te creo, no quise ofender...
Cuando él habló de hacerse rico, una vez, ella le dijo:
— ¿No será una locura tuya?
— ¡Vete al infierno! Tú sólo sabes desconfiar. Y no suelto unos cuantos tacos, porque tú eres una joven respetable.
— Cuidado con las preocupaciones, dicen que producen úlceras de estómago.
— De preocupaciones, nada, porque estoy seguro de que voy a vencer. Vaya, ¿y tú tienes preocupaciones?
— No, no tengo ninguna. Creo que no necesito vencer en la vida (48).

De nuevo, la ingenuidad e inocencia de Macabea, sus dudas, sus preguntas y la perplejidad que las afirmaciones triunfalistas de él le producen, evocan en nuestro pequeño héroe una herida narcisista que sólo la posición belicosa del soldado logra aplacar. Las preguntas de Macabea: *¿Sí?... ¿No será una locura tuya?*, son simples preguntas que en el contexto de la guerra entre los sexos se convierten en dagas que le punzan a nuestro personaje la herida abierta de una virilidad fálica expuesta permanentemente a la vergüenza. El temor a la vergüenza surge, de acuerdo con Bourdieu (*op. cit.*), como la contraparte de la defensa encarnizada del honor masculino. Las respuestas de Olímpico: *¿No te lo estoy diciendo? ¿No me crees?... ¡Vete al infierno! Tú sólo sabes desconfiar*, expresan la rabia narcisista de aquél que necesita verse engrandecido por la mirada femenina y que, muy por el contrario, lo que recibe es la incertidumbre y el titubeo que la sinceridad de nuestra protagonista evocan. Recordemos lo que Virginia Woolf afirmaba, muy acertadamente, allá por el año 1929, en relación con la función especular de las mujeres en la guerra entre los sexos:

> Durante todos estos siglos, las mujeres han sido espejos dotados del mágico y delicioso poder de reflejar una silueta del hombre de tamaño doble del natural (1989: 51).

En seguida, en relación con el papel fundamental que los espejos tienen en el desarrollo de las civilizaciones, afirmaba la autora: "Sea cual fuere su uso en las sociedades civilizadas, los espejos son imprescindibles para toda acción violenta o heroica" (*ídem*). Pero, en nuestro caso, Macabea no sólo no agranda la imagen de su amado, sino que no logra reconocer su forma heroica. Su potencia viril le parece algo incierto y hasta cierto punto inabarcable desde el lugar de marginalidad desde el que ella habita el mundo. Desde este lugar inesperado, Macabea más bien cuestiona la potencia fálica de Olímpico, la pone en duda mostrando las grietas siniestras de su virilidad. Pone en evidencia momentáneamente aquellos huecos o faltas de la masculinidad que para el hombre se convier-

ten en lo abyecto y se proyectan justo en la feminidad. En la imagen del espejo que Macabea le devuelve a Olímpico se muestra con crudeza la vulnerabilidad, la incertidumbre del futuro y la posible falta de veracidad de sus afirmaciones. Ya nos decía el narrador, a nuestra protagonista la *feminidad le nacería tarde*, y en este caso no alcanzó para cumplir a cabalidad la función especular que socialmente se le había asignado.

Si la virilidad fálica representa desde la Antigüedad aquella fantasía de una totalidad sin límites ni fracturas, de una unidad absoluta que lo abarca todo y es indivisible, y un poder ilimitado, invencible e indestructible, cualquier hueco, vacío o división, cualquier asomo de fragilidad, incertidumbre y falta de veracidad implican una amenaza terrorífica que pone en duda la imagen misma de la potencia fálica. La separación excluyente, bipolar y organizada jerárquicamente entre una masculinidad fálica, dura y cerrada en sí misma, y una feminidad abierta, blanda y expuesta al cambio, incierto e impredecible, pareciera que produce un abismo insondable difícil de atravesar. Mientras la masculinidad se construya como una virilidad basada en el miedo a la feminidad, asociada esta con la vulnerabilidad, la inseguridad o la muerte, vivida como pasividad y ausencia, no es posible construir un puente, un espacio intermedio que nos acerque como seres humanos semejantes y diferentes a un mismo tiempo. De una forma muy sabia y adelantada para su época, ya Virginia Woolf hacía referencia a una especie de bisexualidad alternativa e irreverente frente a esta separación bipolar entre los géneros: *Es funesto ser un hombre o una mujer a secas; uno debe ser "mujer con algo de hombre" u "hombre con algo de mujer"* (*op. cit.*, 143). De inmediato hacía referencia a las condiciones esenciales que hacen posible la creación artística de la siguiente manera:

> Alguna clase de colaboración debe operarse en la mente entre la mujer y el hombre para que el arte de creación pueda realizarse. Debe consumarse una boda entre elementos opuestos (*ídem*).

Una boda, un encuentro o un mestizaje entre feminidad y masculinidad aparecen como opciones potenciales que hacen posible un acercamiento inédito en la historia de la cultura occidental. Me refiero a un espacio intermedio entre aquellos componentes humanos, deshistorizados y naturalizados como femeninos y masculinos, que se han visto enfrentados en una guerra milenaria que ha borrado insistentemente las posibilidades de un reconocimiento mutuo entre hombres y mujeres. Pero, volvamos una última vez a Macabea para explorar estos espacios potenciales que nos acercan con una otredad desconocida e incierta que habita todos los huecos y agujeros que la vida nos ofrece:

> De niña ella había visto una casa pintada de rosa y blanco, con un huerto en el que había un pozo con agua y todo. Era bonito mirar adentro. Entonces su ideal pasó a ser ése: llegar a tener un pozo sólo para ella. Pero no sabía cómo hacer, de modo que preguntó a Olímpico:
> — ¿Sabes si una persona puede comprar un agujero?
> — Oye, ¿tú hasta ahora no has pensado, no te has dado cuenta de que todo lo que preguntas no tiene respuesta?
> Ella se quedó con la cabeza inclinada sobre el hombro, tal como se queda triste una paloma (47-48).

Un pozo, un hueco o un agujero son espacios donde los bordes y las fronteras muestran continuidades y discontinuidades, cercanías y distancias. Son algo que puede estar abierto o cerrado, lleno o vacío, algo que tiene un adentro y un afuera. Justo mediante esta metáfora, Lispector, la autora del texto, hace referencia a este espacio potencial que en la fantasía de la protagonista aparece como una experiencia propia, íntima e interior que adquiere realidad mediante un elemento externo que ella desea *comprar* o simplemente tener para poder disfrutar. El pozo de agua aparece como una metáfora espacial que hace referencia a un espacio de encuentro, acercamiento o confluencia de experiencias. Un agujero, una abertura o un hoyo evocan también una experiencia en movimiento, en tránsito, un traslape de momentos y sucesos que se transfiguran a partir de la ruptura o la fragmentación de una continuidad que se ve intervenida. Es como si este pozo de agua invocara un espacio intermedio en el que la protagonista se encuentra con la posibilidad de apropiarse del mundo. De pronto, se imagina la posibilidad de apropiarse de un pedazo del mundo que le ha sido robado de manera brutal por las experiencias de exclusión vividas. La casa de colores, la huerta y el pozo lleno de agua evocan *un lugar en el mundo*. Implican de alguna forma la posibilidad de estar en el mundo más allá de las experiencias de abandono, despojo y desarraigo vividas desde la infancia como mujer pobre y emigrante. Son imágenes que nos hablan del encuentro de Macabea consigo misma, de su posibilidad de crear un espacio potencial donde sus deseos tengan espacio. Sin embargo, su pregunta: *¿Sabes si una persona puede comprar un agujero?*, no tiene respuesta. Sus preguntas no tienen respuestas, son palabras que caen en el vacío, en un agujero negro que se las traga, en un hueco sin fondo que no devuelve nada. Y ella se queda pensativa, con una nostalgia profunda que proviene de su naturaleza interior, de anhelos lejanos que la han acompañado desde siempre. De aquel *encanto* que la infancia *por más mala que halla sido* siempre nos provoca, a pesar de lo siniestro que esto pueda parecernos.

Macabea aparece como una mujer ausente, muda, invisible, misteriosa, un *continente oscuro* que no se ha habituado a ser gente, que no sabe explicarse, que sólo sabe ser imposible y además no sabe qué decir. No obstante, esta es la mujer que se enfrenta con la virilidad furibunda de Olímpico, quien por su cuenta va a luchar por imponerse con violencia ante una sociedad que le ha negado la posibilidad de ser seducido para la vida desde la solidaridad, la empatía y la compasión por el otro. Esta mujer ausente también surge en la narración como un sujeto de deseo que sueña con poseer un pozo de agua, un agujero donde poder encontrarse con la vida y consigo misma. Macabea, desde la inocencia e ingenuidad que la vida le ha ofrecido, busca comunicarse con Olímpico, busca entender un diálogo quebrado, un discurso fragmentado que no tiene una continuidad empática. Ella pretende poder acercarse al mundo a través de su dulce de guayaba, a través de un deseo insatisfecho que no tiene asidero en el mundo. Ella no sabe que la vida le tiene negado ese agujero soñado, ese pozo lleno de agua cristalina donde su vida podría fluir levemente y brotar con voluptuosidad desde la sequedad mortal de las piedras duras de Río de Janeiro. Con todo, nosotros sí sabemos que nuestra protagonista encarna un sujeto fragmentado, diverso y múltiple, una subjetividad *femenina* llena de contradicciones y ambivalencias indefinibles. *Una mujer con algo de hombre, o un hombre con algo de mujer.* O, más bien, una subjetividad bisexual donde las fronteras entre lo femenino y lo masculino, los bordes entre ser objeto de intercambio simbólico y material y ser sujeto de deseo, son fluidos, permeables y blandos, más allá de las murallas heredadas históricamente. Podríamos decir que Macabea personifica un sujeto femenino en proceso, un sujeto en movimiento que no puede ser reducido a una identidad con fronteras rígidas, rasgos inmóviles o potencialidades preestablecidas.

Siguiendo a Butler (1990), el concepto de un sujeto autónomo, con una identidad clara, estable y definida, debe ser trastocado a partir de la propuesta de un sujeto en movimiento, es decir, de un sujeto en proceso, inacabado e indefinido. Un sujeto que se construye permanentemente a partir de la confusión subversiva, la movilización, la disonancia, la hipérbole y la proliferación de géneros diversos, múltiples y no binarios, así como de elecciones sexuales diversas y plurales. El género no sería un atributo fijo o permanente de la identidad individual, sino más bien una variable fluida con rupturas y cambios de acuerdo tanto con los diferentes contextos sociales o culturales como con los diferentes tiempos históricos. En esta misma línea, Braidotti (1994) se refiere al género como una *ficción reguladora*, en la que las identidades se construyen como experiencias múltiples y diversas marcadas por discontinuidades, contradicciones, transformaciones, experiencias ambivalentes y desplazamientos de localizaciones. Mediante el concepto de identidades múltiples o *sujetos nómades* se refiere a la posibilidad de construir la subjetividad a partir de la no pertenencia, de un desarraigo fundamental que permita el fluir continuo de unas experiencias a otras. Propone la posibilidad de la interconexión o la fusión de experiencias diversas, contradictorias y ambiguas que trasciendan las fronteras de la jerarquización o la exclusión de otras experiencias vividas como alteridad. En otras palabras, mediante la propuesta de *la filosofía del como si*, la autora realiza una crítica de la filosofía falo y logocéntrica a partir de la afirmación de fronteras fluidas en las que puedan surgir encuentros, flujos y acercamientos diversos de experiencias múltiples.

En este sentido, el personaje de Macabea hace referencia a una identidad femenina compleja e irreductible, una mujer reducida a la ausencia, descartable e ineficiente en una sociedad de mercado, se nos presenta, a un mismo tiempo, como una mujer con sueños elevados y deslumbrantes. Estos eran sueños que, sin embargo, de tanta interioridad que tenían estaban vacíos de éxtasis. Ella no sabía que meditaba porque no sabía lo que quería decir esa palabra, pero su vida era una larga meditación sobre la nada. Lispector nos ofrece como lectores la posibilidad fascinante de que la fealdad y promiscuidad de la pobreza, la escasez y la miseria humana adquieran una sensualidad y una belleza inauditas. La posibilidad de una proximidad empática y de una fusión de experiencias que trasciendan la abyección de la alteridad, aparece como un espacio potencial o intermedio entre la comodidad siniestra del lector y la monstruosidad que evoca la exclusión social en nuestra protagonista. La abyección que un personaje como Macabea provoca en el lector, se transforma en el relato de Lispector en compasión, identificación y complicidad, en un encuentro de experiencias diversas que trastocan las convenciones establecidas. El odio y el terror que la otredad de la pobreza, la feminidad y el mestizaje de nuestra protagonista evocan, se transforma en una continuidad de experiencias vitales que fluyen a través de fronteras que se vuelven permeables. El reconocimiento social de la humanidad en Macabea, de su subjetividad y su potencia femeninas, aparecen en la narración como una estrategia discursiva y estética que subvierte las normas, los prejuicios y los mitos estereotipados sobre aquellos componentes que abyectamos de nosotros mismos. La paradoja de la otredad, de la continuidad entre el nosotros y los otros, aparece como potencialidad real e ineludible en el ambiguo, contradictorio y desgarrado personaje de Macabea. La fluidez entre lo propio y lo extraño se encarna en la imposibilidad de definir a la protagonista, en la dificultad para encerrarla en lugares preestablecidos que no dan cuenta de la diversidad y complejidad de lo humano.

Macabea personifica este espacio intermedio o potencial entre el sí mismo y los otros que surge como metáfora de posibles encuentros utópicos entre los géneros, entre clases sociales y entre culturas diversas.

3. Mestizaje, feminidad y miseria social

En América Latina y el Caribe, los indígenas, los negros, las mujeres y los pobres se fusionan en cuerpos mestizos que llevan la marca de la estigmatización, la denigración y humillación de lo abyecto. Son aquello que nos caracteriza, que nos identifica como latinoamericanos y caribeños, la negritud, la indianidad, la feminidad y la pobreza, pero que expulsamos de nosotros mismos para crear murallas imaginarias que nos protejan de la denigración traumática de nuestros orígenes colonizados. El mestizaje, la mezcla étnica y cultural, como rasgo fundacional de los pueblos latinoamericanos y caribeños, al estar directamente asociada con estas experiencias que *oscurecían* nuestros orígenes sociales y culturales, va a sufrir un proceso de invisibilización y deformación sistemáticas en la memoria colectiva.

En *Las venas abiertas de América Latina*, Galeano nos hablaba, ya hace unas décadas, mediante una metáfora sangrante, de las experiencias trágicas que han marcado nuestra historia de sometimiento y resistencia. Más recientemente, Páramo (1992/93) hace referencia al *trauma colectivo que nos une* como producto de las experiencias de violencia indecibles que el genocidio de los procesos de conquista y colonización produjeron en América Latina y el Caribe:

> Nuestra interminable condición de subdesarrollo se encuentra íntimamente relacionada con los efectos altamente traumáticos de la hecatombe cultural que representó la irrupción del mundo europeo en nuestras tierras. El trauma ha sobrevivido en las mentalidades, en la memoria colectiva y en las instituciones. Nuestra más grande herencia es la herencia de contenido traumático. Los efectos traumáticos de orden sociopsicológicos distan mucho de ser superados y tienen que ver con contenidos inconscientes... El esclarecimiento de estos factores representa un ineludible inicio de posibles cambios (30).

La invisibilización de nuestra indianidad y negritud, de nuestro mestizaje cultural, se fusiona con el repudio que nuestra feminidad encarna como producto de las prácticas y los discursos patriarcales. La destrucción sistemática de la cultura indígena y negra mediante la imposición de un lenguaje y una religión comunes posibilitó, al lado de un proceso de sujeción cruel y violento de las mujeres y la feminidad, una experiencia común de contenidos traumáticos todavía no asimilados ni elaborados:

> Nos une, pues, no una exaltación, sino un dolor; no un triunfo, sino una derrota; no un motivo de orgullo, sino de humillación; no un sentimiento de superioridad, sino de inferioridad (*ibid.*, 40).

Las experiencias traumáticas que la esclavitud de los negros, la explotación despiadada de los indígenas y la sujeción brutal de las mujeres provocaron en nuestra historia común vienen a coexistir, en nuestras identidades individuales y colectivas, por medio de componentes subjetivos expulsados de la consciencia y la memoria colectivas. En este sentido, Erdheim (1988) hace referencia a la *producción social de inconsciencia* como esta forma de distorsionar, invisibilizar o naturalizar experiencias humanas intensas surgidas de sucesos violentos y traumáticos colectivos que han marcado la historia de los pueblos. La fusión entre la impureza, el tabú y el pecado encarnados por el cuerpo humano y la feminidad, gracias al cristianismo, y la demonización de una *naturaleza cruda y bárbara* que se convirtió en el monstruo de la modernidad, encarnada por los indígenas, los negros y las mujeres, conforman una alteridad innombrable e inabordable hasta el día de hoy. Lo impuro, lo mixto y lo ambiguo se condensan en nuestra historia latinoamericana y caribeña mediante las experiencias del mestizaje, la pobreza y la feminidad. Estas condiciones sociales entrelazadas entre sí de modo indisoluble, se convierten en aquellos lugares intratables que amenazan con desbordar las identidades culturales mistificadas mediante purezas raciales y masculinidades fálicas inexistentes.

La separación necesaria pero frágil entre lo propio y lo extraño, entre el adentro y el afuera o entre el sí mismo y el otro, se construye míticamente por medio de implacables muros imaginarios que ocultan nuestro mestizaje inefable e impronunciable. Siguiendo a Cixous (1975), la inevitable paradoja de la otredad no ha podido ser aceptada por la historia de la cultura occidental. La alteridad ha sido expulsada violentamente fuera de las tenues fronteras de lo propio, para protegernos de la fragilidad objetiva del orden simbólico, del cuerpo humano y de la vida misma. La fluidez ineludible, la ambigüedad e incertidumbre incuestionables que la vida humana conlleva, se pretenden controlar mediante separaciones inexorables que abyectan la vida misma. Las oposiciones bipolares y jerarquizadas entre cultura y naturaleza, día y noche, vida y muerte, *logos* y *pathos*, masculinidad y feminidad, se nos presentan deshistorizadas y naturalizadas a través de los grandes mitos heroicos de aquellos hombres blancos y poderosos que se supone construyeron nuestra historia. Una historia oficial que ocul-

ta con vergüenza otra historia silenciada, en la que múltiples sujetos históricos son expulsados hacia las tinieblas tenebrosas que cubren los discursos hegemónicos. La ignorancia e ineficiencia del indígena, la sensualidad desbordada y la improductividad del negro y la voluptuosidad mortífera encarnada por las mujeres, se fusionan en el imaginario social latinoamericano y caribeño, para dar paso a experiencias de humillación, vergüenza y culpa colectivas. El daño sistemático a la autovaloración, la autoconfianza y al autorrespeto (Honneth, 1992), producto de la estigmatización y denigración de nuestros orígenes mestizos, marcan de manera profunda las experiencias identitarias de los latinoamericanos y caribeños, inclusive más allá de las fronteras entre clases sociales. Así mismo, una identificación generalizada con el agresor europeo o norteamericano y una tendencia resistente hacia el fatalismo y la subordinación, constituyen sólo algunas de las implicaciones subjetivas que marcan a las culturas latinoamericanas y caribeñas (ver Páramo, 1992/93).

La historia de Occidente, construida desde un falo y logocentrismo exacerbados, nos ha marcado profundamente a través de una milenaria identificación enceguecida por los valores de la modernidad y del cristianismo. Identificación en la que la otredad —la naturaleza, el *pathos*, la feminidad y la muerte—, encarnada en nuestras propias identidades latinoamericanas y caribeñas, se expulsa con violencia como aquello abyecto que amenaza con desbordar los diques construidos culturalmente. Recordemos el significado de lo fálico en la Antigüedad y su íntima relación con el *logos* griego:

> En aquella lejana época, el falo en erección simbolizaba la potencia soberana, la virilidad trascendente, mágica o sobrenatural y no la variedad puramente priápica del poder masculino, la esperanza de la resurrección y la fuerza que puede producirla, el principio luminoso que no tolera sombras ni multiplicidad y mantiene la unidad que eternamente mana del ser (Laurin, cit. por Laplanche/Pontalis 1968, 137).

Esta virilidad trascendente de la resplandeciente unidad fálica, sin falla, ni ausencia, sin hueco ni abertura, se opone a esta historia donde *pensar es un acto y sentir es un hecho*, donde no hay un comienzo ni un final, donde las fronteras se quiebran en voces diversas que se fusionan en una autora que necesita escribir desde la voz de un narrador hombre. Ella, él, coexisten en una narración y un lenguaje que no excluyen las voces silenciadas de aquellos cuerpos enfermos, pequeños, débiles y hambrientos que se atragantan en gritos no escuchados. Macabea, una joven migrante e indefensa que habita una ciudad toda hecha contra ella, cobra vida, se vuelve visible en medio del lodo oscuro que la aplasta inmisericorde. Aquello abyecto, repudiado, que nos acosa en la oscuridad de la noche, adquiere por medio de la narración una dignidad de mujer santa, una luminosidad dolorosa de estrella nocturna y una sensualidad explosiva que brota de las piedras duras de una realidad mortecina que nos asfixia sin darnos cuenta.

Retomando a Páramo (1992/93), recordemos de nuevo que el *trauma que nos une* como latinoamericanos y caribeños, producto de la humillación brutal de una derrota histórica, nos ha dejado otra herencia profunda. Una ingeniosa capacidad de improvisación, una enorme creatividad en las estrategias desarrolladas para sobrevivir, una excepcional resistencia ante la adversidad, y una extraordinaria imaginación artística, constituyen algunos de los rasgos que nos unifican en nuestras identidades múltiples. Macabea, personaje mítico de una feminidad humillada y aparentemente derrotada, surge de las cenizas de su silencio para gritar su deseo de ser ella misma, su necesidad de existir en un mundo interior que se desbordaba más allá de aquellos hechos duros como piedras que marcaban su vida. Encontramos en la literatura latinoamericana y caribeña una escritora y una obra que desbordan la realidad traumática que nos une, para construir un mundo posible donde la impureza de la opacidad silenciosa del desheredado grita en medio de destellos tenuemente resplandecientes.

Bibliografía

Benjamin, Jessica 1988 (1996). *Lazos de amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*. Buenos Aires, Paidós.

Bourdieu, Pierre 1998 (2000). *La dominación masculina*. Barcelona, Anagrama.

Braidotti, Rossi 1994 (2000). *Sujetos Nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires, Paidós.

Butler, Judith 1990 (2001). *Género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México D. F., Paidós.

Cixous, Héléne 1975 (2001). "La joven nacida", en *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*. Barcelona, Anthropos.

Cixous, Héléne 1989 (2001). "La Hora de Clarice Lispector", en *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*. Barcelona, Anthropos.

Erdheim, Mario 1984 (1992). *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Fernández, Ana María y cols. 1999 (2001). *Instituciones estalladas*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

Freud, Sigmund 1915. "Lo inconsciente", en *Obras completas*. Madrid, Biblioteca Nueva, tomo VI, págs. 2061-82.

Galeano, Eduardo 1971 (1985). *Las venas abiertas de América Latina*. México D. F., Siglo XXI.

Hidalgo, Roxana 2002. *Die Medea des Euripides. Zur Psychoanalyse der weiblichen Aggression und Autonomie.* Giessen, Psychosozial-Verlag.

Hinkelammert, Franz 2002. *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido.* Heredia (Costa Rica), Editorial Universidad Nacional.

Honneth, Axel 1992. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte.* Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Horkheimer, Max y Theodor Adorno 1944 (1994). *Dialéctica de la Ilustración.* Madrid, Trota.

Irigaray, Luce 1977 (1982). *Ese sexo que no es uno.* Madrid, Saltés.

Kristeva, Julia 1980 (1998). *Poderes de la perversión.* México D. F., Siglo XXI.

Laplanche, Jean y Jean-Bertrand Pontalis 1968 (1993). *Diccionario de Psicoanálisis.* Barcelona, Paidós.

Lispector, Clarice 1977. *La hora de la estrella.* Madrid, Ciruela.

Páramo, Raúl 1992/93: "El trauma que nos une. Reflexiones sobre la conquista y la identidad latinoamericana", en *Werkblatt. Zeitschrift für Psychoanalyse und Gesellschaftskritik*, No. 29/30, págs. 28-53.

Woolf, Virginia 1929 (1989). *Una habitación propia.* Barcelona, Seix Barral.

Winnicott, D. W. 1971 (1982). *Playing and Reality.* New York, Penguin Books. ■

NUEVA LIBRERÍA VIRTUAL DEI

WWW.dei-cr.org

Con la nueva Librería Virtual es más fácil, cómodo y seguro comprar nuestros libros y revistas.

Simplemente ingrese a nuestra página web: www.dei-cr.org y haga click en la imagen de la Librería Virtual que aparece en la parte superior de la página o en el enlace "Librería Virtual" del menú que aparece en la parte izquierda de la página.

En nuestra Librería Virtual usted podrá comprar todos nuestros libros y revistas, además de conocer las novedades y promociones de nuestro Fondo Editorial.

Usted podrá realizar compras desde cualquier lugar del mundo y efectuar el pago de forma segura con cualquier tipo de tarjeta de crédito.

Visite nuestra Librería Virtual y adquiera estas y otras novedades de nuestro Fondo Editorial.

FONDO EDITORIAL DEI

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico de Investigaciones San José, Costa Rica

SUSCRIPCIÓN 6 NÚMEROS AL AÑO CON CORREO INCLUIDO

- AMÉRICA LATINA: $ 18 cada uno
- OTROS PAÍSES: $ 24 cada uno
- COSTA RICA: ¢ 5.000 cada uno

- NÚMEROS ATRASADOS: ¢ 1.100 cada uno

Favor enviar cheque en US$ a nombre de:

Asoc. Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 280-7561
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

DISCÍPULAS Y DISCÍPULOS DE JESÚS: ¿DE CUÁL JESÚS?

Búsqueda del Jesús histórico en los primeros cuatro siglos del cristianismo

Pablo Richard

Introducción

No es suficiente confesar que somos discípulos y discípulas de Jesús, si no tenemos claro *de cuál Jesús somos discípulos y discípulas*. Reflexionamos sobre el discipulado, *pero no reflexionamos lo suficiente dónde está Jesús y cómo se reveló en el Nuevo Testamento y en el movimiento cristiano de los primeros siglos*. En la tradición oral y escrita, dentro y fuera de la Biblia, se multiplican los *rostros de Jesús* y las *cristologías*, no solamente diferentes, sino muchas veces contradictorias. En los siglos IV y V hubo cuatro concilios ecuménicos que culminaron con una definición dogmática, única y universal, sobre quién era Jesús. A partir de esta definición dogmática se elaboró un Credo, para ser proclamado en todas las iglesias. El problema es que esta definición dogmática sobre quién era Jesús es una definición formulada en conceptos de la *filosofía helénica* y en una época *de total integración de la Iglesia y el Imperio Romano*. El concilio de Nicea fue convocado, dirigido y aprobado por el emperador Constantino. El interés del emperador era más político que teológico, pues su intención de eliminar las disidencias y herejías, era en lo fundamental para unificar el Imperio. Las definiciones del concilio fueron proclamadas e impuestas como leyes imperiales.

Es imposible definir qué significa ser discípulo o discípula de un Jesús definido en categorías de la filosofía griega y sometido políticamente a necesidades del Imperio y de la cristiandad imperial. La definición dogmática quizás fue necesaria en su época, para discernir quién era ortodoxo y quién era hereje, sin embargo lo que ahora nos interesa es definir *el discipulado de un Jesús histórico, del Jesús de los evangelios*, y cómo construir también sobre este discipulado histórico y evangélico un nuevo Credo, un nuevo Catecismo y una nueva Teología.

En los "tiempos apostólicos", hasta finales del segundo siglo, no hubo todavía un *canon completo y normativo de los libros inspirados*. Un libro es "canónico" (parte del canon), cuando es reconocido como divinamente inspirado y como Palabra de Dios, y tiene como referencia fundamental y normativa el Jesús histórico y la "tradición apostólica". Si los textos responden a estos "criterios de canonicidad", es aceptado como *texto normativo y con autoridad* para toda la Iglesia. Todos los textos canónicos irán poco a poco constituyendo lo que con posterioridad se llamará Nuevo Testamento (NT). En los primeros tiempos, *la Biblia de los cristianos* era solo la *Biblia hebrea*. Cuando no existía el canon del NT, era muy difícil distinguir entre ortodoxia y herejía. Antes, durante y después de los libros aceptados como canónicos, existe una *literatura inmensa, diversificada y plural* que es indispensable rescatar para conocer las distintas tradiciones históricas sobre Jesús en esos primeros años del cristianis-

mo. Hay asimismo textos aceptados por las iglesias, que son plenamente ortodoxos, que pueden ser leídos en público, si bien no entraron en el canon. Normalmente descartamos estos textos como apócrifos. El género literario de toda esta literatura de textos apócrifos y no-canónicos varía mucho: hay evangelios, hechos, cartas, testimonios, apocalipsis, actas de mártires, himnos litúrgicos, tratados teológicos y muchos otros.

Otra desafío importante es *desde dónde* leemos los evangelios. Podemos leerlos desde el *Jesús histórico* o desde el *Jesús del dogma*. No hay que oponer demasiado ambos conceptos, no obstante por lo general la opción preferencial de la Iglesia es hacer una interpretación dogmática de los evangelios, descuidando el Jesús histórico, la plena humanidad de Jesús, el "rostro de Jesús" en el cual vemos al Padre: "Nadie va al Padre sino por mí... El que me ha visto a mí, ha visto al Padre" (Jn 14,5-9).

Para conocer a Dios, no se puede empezar por Dios. Si uno quiere conocer a Jesús, incluso conocer a Jesús como Hijo de Dios, si empieza por Dios, no va a conocer a Jesús, ni va a descubrir a Jesús como Hijo de Dios. Es el Jesús histórico quien nos enseñó cómo leer las Escrituras, y el que cambió nuestro concepto de Dios y el modo de encontrar a Dios. ¿De qué nos sirve tener ideas muy claras sobre Dios, si luego lo buscamos donde no está? (cita libre de José María Castillo).

Queremos hacer una investigación de cómo la Iglesia, durante los cuatro primeros siglos del cristianismo, ha buscado definir al Jesús histórico, en una historia marcada por pluralidad de tendencias, muchas veces contradictorias, representada por personas, textos y concilios. Nuestro recorrido histórico será muy breve, porque se trata nada más de esbozar, casi simbólicamente, un camino de cuatro siglos. Nuestro punto de partida es el año treinta, fecha de la resurrección de Jesús, y nuestro punto de llegada son los cuatro primeros concilios ecuménicos: Nicea (325), Constantinopla (381), Éfeso (431) y Calcedonia (451).

Dividiremos nuestro estudio en cinco períodos:

I. Período apostólico: años 30-70
II. Período sub-apostólico: años 70-135
III. Período post-apostólico: años 135 hasta fines del siglo II
IV. Siglo III
V. Siglos IV y V: los cuatro grandes concilios ecuménicos.

Algunos puntos discutidos durante toda esta historia

El sentido de la historia no es desde una unidad inicial hacia una pluralidad posterior, sino al revés: parte desde una pluralidad de tradiciones hacia la construcción posterior de algunas realidades comunes y consensos aceptados, por ejemplo la definición del canon de libros de la Biblia.

El consenso sobre el canon bíblico, especialmente del NT, fue un proceso de cuatro siglos. Antes que se definiera el canon no se pudo aún diferenciar con claridad entre escritos ortodoxos y heterodoxos, entre libros canónicos y apócrifos.

No hay en los orígenes una jerarquía establecida, sino una multiplicidad de liderazgos y carismas todavía no institucionalizados. Por eso:

La existencia de conflictos entre una multiplicidad de escuelas teológicas y sus líderes más prominentes. Por ejemplo, entre Nestorio y su escuela de Antioquía, que insistía en la humanidad de Jesús, y Cirilo de Alejandría y su escuela, que insistía en la divinidad de Jesús.

La tensión entre maestros y profetas con jerarquías eclesiásticas más institucionalizadas.

La contradicción entre tradiciones más bíblicas y otras en diálogo con la filosofía griega. De forma semejante, la diferencia entre comunidades pobres y estamentos más cultos y filosóficos.

El conflicto entre los derechos proféticos y carismáticos de la mujer y las instituciones eclesiásticas patriarcales, como por ejemplo en I Tim 2,9-15.

Si no contestamos la pregunta, ¿de cuál Jesús somos discípulos?, nuestro discipulado puede ser totalmente equivocado, confuso y quizás hasta dañino. No podemos caer en el error de ponernos por encima de la Biblia y definir *nosotros, con nuestros propios criterios teológicos*, quién es Jesús en los evangelios, y más tarde, justificarnos como buenos discípulos de aquel Jesús que *nosotros* ya habíamos definido. Es la crítica que se hace también a la Iglesia, que define cuál es el canon de las Sagradas Escrituras y cómo estas deben ser interpretadas, y después se legitima como Iglesia fiel a las Sagradas Escrituras que ella misma previamente había interpretado y transformado con sus propios criterios. De este círculo vicioso solo es posible salir desde la perspectiva del *Jesús histórico*, desde la *tradición histórica* de los orígenes del cristianismo en sus cuatro primeros siglos y, por último, desde el *sentido literal de los escritos*.

I. Período apostólico: años 30-70

Desde la *Resurrección* de Jesús (año 30) hasta la *destrucción del Templo* de Jerusalén (año 70), durante la guerra judía contra Roma en los años 66-74.

Ubicamos aquí la *primera generación* del movimiento de Jesús. En este período es particularmente importante la tradición oral y la "tradición apostó-

lica" directa de los que fueron discípulos y discípulas de Jesús.

1. Cartas auténticas de Pablo: años 51-55
(1Tesalonicenses, Gálatas, 1 y 2 Corintios, Filipenses, Filemón y Romanos).

Son los escritos más antiguos del NT. Pablo vive el conflicto entre su fidelidad a su tradición judía y su misión de predicar a los gentiles. Sus dos pasiones apostólicas son: la Verdad del Evangelio (que ponía en riesgo la unidad de la Iglesia) y la unidad de la Iglesia (que ponía en riesgo la defensa inclaudicable de la Verdad del Evangelio). Las cartas auténticas de Pablo, por ser muy conflictivas, se guardaron en el silencio de cada una de las comunidades. Es muy curioso que Lucas no las cite en los Hechos de los Apóstoles.

2. Evangelio de Marcos: Galilea, entre los años cincuenta y sesenta

El primer Evangelio que recoge en forma narrativa e independiente la tradición oral de los discípulos y discípulas de Jesús. Es un Evangelio abierto, pues en un apéndice (16,9-29) muy posterior se resumen todas las tradiciones de los otros evangelios sobre la Resurrección de Jesús. No podemos afirmar que este Evangelio en su época de escritura era canónico, ya que el canon aún no existía.

3. Evangelio de los Dichos de Jesús (llamado Q): Galilea, entre los años cincuenta y sesenta

El texto Q se encuentra en el interior mismo de los evangelios de Lucas y de Mateo, pero está más completo, visible y literal en el de Lucas. Por eso se lo cita según los capítulos y versículos del Evangelio de Lc. Su estilo es sapiencial y contiene sentencias de Jesús, a diferencia de Marcos que es más bien narrativo. Marcos y Q son fuentes *independientes*, aunque puede haber acercamientos, dado que los dos dependen de la tradición oral.

4. Evangelio de Tomás (EvTo): entre los años cincuenta y sesenta

El original griego de este Evangelio remonta al *siglo primero*. Tuvo varias traducciones y ediciones posteriores. El Evangelio original es una *tradición propia*, en todo o parte antecedente de los Sinópticos. Consta de 114 dichos aislados de Jesús. No es un texto narrativo, sino sapiencial (semejante al documento Q). Los evangelios de Tomás, Q y Marcos a veces coinciden, por depender los tres directamente de la tradición oral. Aun cuando hay ambigüedades, en general el Ev.To hace memoria de las palabras más antiguas de Jesús en el conflicto con la gran Iglesia. Pertenece a la *gnosis cristiana*, que es diferente a la gnosis filosófica. Su eclesiología es más carismático-profética que jerárquica.

5. Tradiciones antiguas e independientes del "discípulo amado"

El origen de estas tradiciones pertenece al período apostólico en Galilea (antes del 70). Después crecerán y se extenderán a Siria (años 90) y Éfeso (años 100), donde se irá constituyendo el Evangelio del "discípulo amado" (IV Ev.) y las cartas de Juan. Es de igual modo una *tradición independiente* de todas las otras. El liderazgo lo tiene el "discípulo amado", que no es Juan el apóstol. También María Magdalena tiene una presencia destacada en su relación con Jesús. Ella es la primer testigo de la Resurrección, lo que la tradición posterior eliminará, porque no podían las mujeres ser testigos. El pasaje 7,53-8,11, sobre la mujer adúltera, es ciertamente un hecho histórico y revela la relación muy especial de Jesús con las mujeres. Asimismo, más tarde se agrega el capítulo 21, donde se encuentran y se reconocen mutuamente el liderazgo de Pedro, jefe de la Iglesia apostólica, y el del "discípulo amado".

Reflexión conclusiva sobre el período apostólico

En este período la tradición oral está viva. Tenemos cuatro testimonios evangélicos escritos: Marcos, Q, EvTo y la tradición antigua del "discípulo amado", independientes unos de otros, si bien todos enraizados en la tradición. No podemos decir todavía cuáles son las tradiciones canónicas y cuáles no canónicas, ni tampoco detectar prematuramente herejías. Existen contradicciones entre el liderazgo de Pedro y los Doce y el liderazgo del "discípulo amado" y de María Magdalena. Hay dos géneros literarios: uno narrativo y otro sapiencial.

II. Período sub-apostólico: años 70-135

Desde la destrucción del Templo de Jerusalén (70), hasta el levantamiento judío contra Roma (135). *Segunda generación del movimiento de Jesús* (discípulos/as de los discípulos/as de Jesús).

1. Evangelio de Mateo: Antioquía, años ochenta

Sus fuentes son Marcos, Q y otras tradiciones propias, designadas con una M.

2. Evangelio de Lucas y Hechos de los Apóstoles: Éfeso, año 85

Sus fuentes son Marcos, Q y otras tradiciones propias designadas con una L. El Evangelio y los Hechos en un comienzo eran un solo libro, que posteriormente fue dividido cuando se agruparon los cuatro evangelios en una sola unidad. Citamos aquí el *prólogo del Evangelio de Lucas, por ser un modelo de la tradición apostólica*:

> Puesto que muchos han intentado narrar ordenadamente las cosas que se han verificado entre nosotros, tal como nos las han transmitido los que fueron desde el principio testigos oculares y servidores de la Palabra, he decidido yo también... escribírtelo por su orden, ilustre Teófilo...

Aquí aparecen varios sujetos: Jesús, los testigos oculares y servidores de la Palabra en la tradición oral, los que han narrado ordenadamente tradiciones escritas y, por último, Lucas, quien escribe a Teófilo (que somos todos nosotros) (Lc 1,1-4).

3. Cartas a los Colosenses y a los Efesios: fines del siglo I

Cartas sub-paulinas. De la escuela de Pablo, pero no escritas por él. Quizás Colosenses sea anterior.

4. Evangelio del "discípulo amado" (IV Evangelio) y cartas de Juan

Siria (años 90) y Éfeso (años 100). La tradición crece y se expande. Surgen algunos en la comunidad que niegan la encarnación de Jesús y el precepto del amor mutuo (son ya precursores del gnosticismo posterior). El autor del Evangelio escribe a la comunidad una carta para expulsarlos. El Evangelio del "discípulo amado" y las cartas están en continuidad. Este Evangelio es el único en el que conocemos la comunidad a la cual el Evangelio fue dirigido. Sabemos cómo la comunidad recibió el Evangelio y los problemas que hubo.

5. Apocalipsis de Juan: Asia Menor, años 90-96. *Durante el emperador Domiciano (81-96)*

El movimiento apocalíptico es un movimiento de resistencia, de gente pobre y excluida, contra el Imperio Romano. El libro modera los movimientos apocalípticos demasiado radicales y, por otro lado, es un muro de contención contra la helenización excesiva del cristianismo. El autor no es un soñador, sino un discípulo que vive la práctica social, política y religiosa de las comunidades cristianas a fines del siglo I contra el sistema imperial romano. El objetivo del Apocalipsis es mantener viva la esperanza.

6. Carta a los Hebreos: año 95 (aproximadamente)

No es propiamente una *carta*, sino una homilía o *tratado doctrinal* dirigido a judíos cristianos, que viven una situación de crisis por las persecuciones contra ellos. El texto no es de Pablo, sino de la tradición sub-paulina. Jesús, definido como Sumo Sacerdote, deslegitima y sustituye al Sumo Sacerdote judío que oficia en el Templo de Jerusalén. Del sacerdocio de Jesús participan todos los bautizados y bautizadas. Es el llamado *sacerdocio universal de los fieles*, tal como aparece en 1Pd 2,9 y Ap 1,6. Ni aquí, ni en ninguna parte del NT, se habla del sacerdocio de presbíteros y obispos. Solo Cristo y el Pueblo de Dios son sacerdotes. Esta Carta a los Hebreos es citada en la Carta de Clemente, que viene a continuación. Por eso no puede ser posterior al año 96.

7. Primera carta de Clemente a los Corintios: Roma, entre los años 96 y 97

Clemente es judío, obispo de Roma entre los años 92 y 101. La Iglesia Católica le considera el tercer "Papa" al frente de la sede de Roma, y esta carta sería la prueba de que el obispo de Roma contaba ya con la primacía jerárquica sobre las demás iglesias. Esta opinión es hoy considerada errónea e insostenible. *En el año 96, en la Iglesia de Corinto se ha producido una escisión*: una serie de miembros descontentos han depuesto a los obispos y presbíteros de la iglesia, algunos de ellos, nos cuenta el mismo Clemente, designados directamente por los apóstoles. Ante esta situación, Clemente envía una carta de reprensión, donde muestra su interés por valorar el estado jerárquico de la Iglesia.

8. Pastor de Hermas: Roma, hacia el año 100

Hermas es un esclavo liberto que nació antes de 70. Ireneo y Clemente de Alejandría *consideran el Pastor de Hermas como un texto "bíblico"*. Orígenes lo equipara a los escritos de los apóstoles. El Pastor muestra que no ignora la tradición oral acerca de Jesús de Nazareth en las comunidades. En él se encuentra en forma embrionaria lo que más tarde sería codificado en el NT. El libro es una alegoría que expresa la esperanza apocalíptica viva en la comunidad de los pobres en Roma.

La Carta de Clemente y el Pastor de Hermas representan dos tendencias presentes en la Iglesia de Roma a fines del siglo I. La primera más jerárquica y doctrinaria, la segunda más ligada a la tradición de Jesús y a la comunidad de los pobres en Roma.

9. La Didajé o Doctrina de los Doce apóstoles: Siria, hacia los años 100

Es como un manual de la comunidad. Proporciona interesantes puntos de vista sobre las prácticas de la Iglesia en sus orígenes. Contiene proverbios, catequesis, oraciones y normas de vida ("el camino de la vida y el camino de la muerte"). Ayuda a la comunidad a organizar su vida de oración y celebración. Afirma una jerarquía itinerante de apóstoles, profetas y doctores. No se menciona a los presbíteros. Los "obispos" son "supervisores". No existe un ministerio monárquico (obispo, presbítero, diácono).

10. Cartas Pastorales: I y II Timoteo y Tito, años 90-110

Cartas sub-paulinas, escritas por sus discípulos. Son más "pastorales" que doctrinales o dogmáticas. I Tim y Tito se asemejan más. II Timoteo es como un

Testamento de Pablo. En *I Tim* el combate a los herejes es muy pasional, subjetivo y violento. Se pide el sometimiento a las autoridades (2,1-2), para poder vivir una "vida tranquila". *Hay una severa marginación y deslegitimación de las mujeres: 2,9-15. Se pide el sometimiento de los esclavos para que no se blasfeme el nombre de Dios (6,1-2).* Contiene una crítica fuerte a los ricos (6,6-10 y 6,17-19), aun así no se les exige practicar la justicia. El autor de la carta (no Pablo) hace una defensa de Pablo, en primera persona, quizás para salir al paso de duras críticas contra este en tiempos de Timoteo (1,12-17). Exhorta a los diferentes ministerios: "episcopos" (no obispos), diáconos, viudas y presbíteros.

11. Carta de Santiago: Siria, hacia el año 100

La carta se atribuye a Santiago, el hermano del Señor, muerto en el año 63. Se dirige directamente contra los ricos. Por su crítica radical, hasta el siglo IV entró en el canon; para lograrlo, se atribuyó al apóstol Santiago. La carta respira ternura y esperanza apocalípticas.

12. Siete cartas de Ignacio, obispo de Antioquía: entre los años 107-110 *(camino a Roma, ya condenado a muerte)*

Muere mártir en 110 en Roma, bajo el emperador Trajano (98-117). Ignacio fue el tercer obispo de Antioquía, después del apóstol Pedro y de Evodio. Nacido entre los años 30 al 35 en Siria, aparentemente conoció en su juventud a los apóstoles Pedro y Pablo. *Es Ignacio (junto con Clemente y Policarpo) el único lazo que nos une históricamente con la época apostólica.* Ignacio, de la escuela de Juan, confiesa que *Jesús vivió en su carne* y que resucitó en su carne, que comió y bebió. Es uno de los primeros que habla de una jerarquía de obispos, presbíteros y diáconos, no obstante esta visión jerárquica no se estructura en un modelo de Iglesia poder, sino de servicio y testimonio. La Iglesia de Ignacio es de mártires y profetas. No podemos afirmar que su modelo jerárquico sea monárquico, como en tiempos posteriores de cristiandad.

13. Carta de Bernabé: lugar probable Siria o Asia Menor, por los años 120

Muchos la consideraron canónica. La carta emerge de un mundo marginal. Es independiente de los evangelios. Se distancia del Estado y respira un espíritu de solidaridad, resistencia y esperanza.

14. Primera carta de Pedro: Roma, comienzos del siglo II

Muy popular. Usa el modo popular de hablar, lleno de imágenes y símbolos, muy diferente al lenguaje de los intelectuales y filósofos. Entró rápidamente en el canon. Se dirige a los migrantes que venían de las regiones orientales del Imperio, quienes viven en la marginalidad, la exclusión, sin seguridad ni ciudadanía romana. Los emigrantes ("paroikoi") son los "sin casa", que viven en la "parroquia" (casa de migrantes). La Iglesia fue para ellos el "hogar para los que no tienen patria ni hogar", fue la "casa de los sin casa".

15. Carta de San Judas: Palestina o Siria, finales del siglo I o comienzos del II

Esta carta exhorta a mantener intacta la enseñanza recibida de los apóstoles: "acuérdense de las tradiciones de los apóstoles de nuestro Señor Jesucristo" (v. 17). La exhortación se apoya principalmente en ejemplos tomados del Antiguo Testamento (vv. 5-16) y en algunas tradiciones de los escritos apócrifos del judaísmo, que el autor supone conocidas de sus lectores, lo que nos hace pensar que los destinatarios de la carta eran en buena parte judíos convertidos al cristianismo. La dureza de las amenazas contra los disidentes se explica por la gravedad del peligro y por el estilo literario de este escrito, en el que sin duda se inspira la Segunda carta de Pedro.

16. Segunda carta de Pedro, comienzos del siglo II

Contiene una herencia auténtica de la época apostólica. Hay catorce referencias a la carta de Judas. Conoce el "corpus paulinum". La carta se dirige a lectores de un cultura bíblica y greco-romana.

17. Papías (60-135), obispo de Hierápolis, escribe hacia el año 130

Conoció a Juan el apóstol. Sus escritos contienen la enseñanza oral de los discípulos de los apóstoles. Es un testigo que une el período apostólico con el sub-apostólico. Conoce de la existencia de los evangelios de Mateo y Marcos.

Reflexión conclusiva sobre el período sub-apostólico

Es un período donde ya *abundan los testimonios escritos*, sin hacer distinción entre textos que en el futuro entrarán en el canon del NT y otros textos de la tradición. Los autores son discípulos de los discípulos directos de Jesús. Tenemos una continuidad entre este período y el anterior. Se llama *sub*-apostólico, porque casi todos los autores de textos bíblicos escriben bajo el nombre de algún apóstol. Por ejemplo, las Cartas Pastorales no las escribe Pablo de Tarso, sino discípulos suyos.

Es importante ver la *diversidad de tradiciones*, para descubrir la variedad de experiencias del Jesús histórico. En primer lugar tenemos los dos evangelios, uno *según* Mateo y otro *según* Lucas. Son dos evangelios *independientes*, que no se conocen entre sí, aunque los dos dependen de la fuente Q y del Evangelio de

Marcos, y los dos recogen otras tradiciones independientes (M y L). El Apocalipsis expresa una experiencia muy diferente de Jesús, relacionada con la *práctica política de los cristianos* a finales del siglo primero contra el Imperio Romano. Tenemos una serie de escritos que reflejan la *vida cotidiana de las comunidades cristianas*. Son gente pobre, llena de esperanza, que vive la tradición y presencia de Jesús en la comunidad. Estos son: el Pastor de Hermas, la Didajé y la Carta de Bernabé. Distinta es la Carta de Clemente, quien escribe sobre *preocupaciones jerárquicas*. Ignacio, obispo de Antioquía, tiene una preocupación por siete iglesias y sus obispos, sin embargo el centro es su vocación inclaudicable al martirio. La Carta de Santiago expresa una *práctica social por la justicia* y de lucha contra los ricos. La Primera carta de Pedro, de manera semejante, piensa a *la Iglesia como "una casa para los que no tienen casa"*. Las cartas sub-paulinas escritas en este período, en especial las Cartas Pastorales, presentan una Iglesia donde sectores sociales dominantes han tomado el poder.

Leyendo los dieciséis escritos de este período (70-135) salta a la vista el paso de la tradición oral a la tradición escrita, que busca mantener viva la tradición, amenazada por la progresiva desaparición de la primera generación de cristianos. También es evidente la variedad y el pluralismo creciente de tradiciones.

III. Período post-apostólico: 135 hasta fines del siglo II

Representado por los Santos Padres y Madres de la Iglesia. Comienza el período así llamado "patrístico", de gran productividad literaria y decisivo en la formación del canon bíblico.

> Es un equívoco hablar de *"Padres de la Iglesia"*, pues son considerados en su función institucional, dejando en el olvido su función de transmisión de un pensamiento original. *Los Padres de la Iglesia no son una institución o una doctrina, sino una memoria.* No son un arsenal de dogmas, sino testigos de una tradición. Para los Santos Padres la verdad no es una abstracción, sino "alguien". El hereje no solo se engaña o comete un error, sino que desfigura un rostro. La exégesis, la filosofía y la experiencia espiritual siempre deben ir juntas (Jean-Yves Leloup).

1. Carta y martirio de Policarpo
Carta de "Policarpo a los cristianos de Filipos": años 160
Acta de su martirio del 23 de febrero de 167 *(cuando tenía 86 años)*

Ireneo cuenta que en su infancia conoció a Policarpo, quien decía había sido discípulo del apóstol Juan. Policarpo sostiene en su carta: "Porque todo el que no confiesa que Jesucristo ha venido *en la carne*, es anticristo". Esta es una cita textual de 1 Jn contra los gnósticos, quienes negaban la encarnación de Jesús.

2. Justino, Galilea, muere mártir aproximadamente en 165
Apologista griego más importante del siglo II

Nació en Galilea, en Flavia Neápolis (ciudad pagana y romana, antigua Siquem). Era un intelectual laico, que buscó tender un puente entre el cristianismo y la filosofía pagana. En todos los seres humanos descubre *las semillas del "Logos"*. El "Logos" es la verdad misma de Jesús inserta en la persona humana. La Iglesia en tiempos de Justino llega a un *público más elevado*, donde filósofos y patricios piden el bautismo.

3. Literatura gnóstica: lo positivo y lo negativo

Los textos gnósticos cristianos son importantes para reconstruir los *orígenes apócrifos del cristianismo*. La literatura apócrifa recoge mucha información de la tradición oral y ayuda a entender el cristianismo de otra manera. Los apócrifos no son falsos, solo que tienen otro modo de relacionarse con Dios al margen de la institución eclesiástica. Antes de que se institucionalice el canon del NT, no podemos tan fácilmente distinguir escritos "canónicos" y "apócrifos". Toda la literatura cristiana de esta época es importante.

El término *gnosis* o *gnóstico*, tiene un sentido normalmente positivo. *Gnosticismo* es un término más bien negativo y designa un movimiento crítico y sectario, a veces herético. Todos estos términos son polisémicos (poseen muchos significados). Existe una *gnosis ortodoxa*, pero de igual forma hay una *pretendida gnosis* (San Ireneo). La gnosis es la *verdadera filosofía* y el *gnóstico es el cristiano plenamente realizado* (Clemente de Alejandría). Tanto para judíos como cristianos, la gnosis es fruto de una larga meditación de las Escrituras. Gnosis se identifica asimismo con la *teoría del conocimiento*. La gnosis deja de lado la voluntad, el sentimiento y la imaginación. El gnóstico es un *intelectual puro*.

El gnosticismo es un pensamiento dualista que opone alma-cuerpo, divino-humano, espíritu-naturaleza. El gnosticismo es perverso en cuanto tiene un profundo *desprecio por la materia y por la carne humana*. El ser humano sería, según los gnósticos, una chispa divina que cayó en un cuerpo, en una carne humana despreciada como la cárcel del Espíritu. Cuando muere, el espíritu humano se libera de la materia y retorna a lo divino; la carne, por el contrario, se pudre en la corrupción.

Hay mucha información que creemos "bíblica", pero que no está en el NT sino solamente en la literatura apócrifa.

Ejemplos: el nombre de los padres de María: Joaquín y Ana. La presentación de María al templo. A José le dieron a María en custodia. No era su mujer. El nacimiento de Jesús es en una cueva, entre un buey y un asno. El nombre de los tres reyes magos: Melchor, Gaspar y Baltasar. Estos reyes llegaron a Jerusalén con doce mil hombres. María solo pudo regalarles un pañal del niño. José, viudo, de avanzada edad, había tenido cuatro varones y dos mujeres de su anterior matrimonio. María los cuidaba. Así, los hermanos de Jesús son "hermanos de crianza"; es decir, se criaron juntos en una misma familia, no eran primos. La dormición de María, madre de Jesús. La asunción del *alma* de María; su *cuerpo* permanece en el sepulcro. Las honras al cadáver de María duraron varios días. Entonces, Jesús en persona se presentó en la casa de Belén, donde yacía el cuerpo de María, y él mismo presidió el tránsito al otro mundo. Tomás visita la tumba de María, la encuentra vacía y tiene una visión de cómo su cuerpo era trasladado al paraíso. El cuerpo de María no sufrió la corrupción. Luego, podríamos concluir que *nuestra devoción mariana es más apócrifa que canónica.*

Otras informaciones en los apócrifos sobre Jesús [1]. Se nos narra *la pésima imagen de Jesús cuando niño*: es tenido por todos como un muchacho colérico, vengativo, insolente y malicioso; un alumno sabihondo que se burla de sus maestros, maleducado y arrogante. José y María sufren mucho por esto, sin embargo no saben qué hacer.

Desde los doce años Jesús cambia y se dedica nada más al trabajo como carpintero y al estudio de la Ley. No quiere llamar la atención de nadie, ni de los hombres ni de los demonios. *Cuando tiene dieciocho años muere José, a los ciento once años.* Jesús no deja que su padre se descomponga. Jesús "lloró largo rato".

En su vida pública Jesús pasó rodeado de mujeres. Esto es inusual, porque las mujeres no tenían acceso al estudio de la Ley, a la predicación en las sinagogas y a ninguna actuación en actos públicos. Otra faceta de Jesús es su *estrecha relación con María Magdalena*: "El Salvador la amaba más que a todos los discípulos, y la besaba frecuentemente en la boca" (Evangelio de Felipe, No. 63,32).

Jesús celebró la Pascua solamente con pan y agua. Como era vegetariano, no comió el cordero de precepto. *Longinos*: nombre del soldado que atravesó con una lanza el costado de Jesús. La historia de *Verónica*, quien enjugó el rostro de Jesús. El *liderazgo* superior de María, madre de Jesús, y de María Magdalena, subestimadas en los evangelios canónicos.

Hay igualmente información acerca de lo que Jesús hace entre su muerte y su resurrección. Cuando su cuerpo está en el sepulcro, *Jesús desciende a los infiernos.* Ahí encuentra a todos los patriarcas y profetas. Todos los santos encadenados son liberados por Él. El infierno grita: "Hemos sido vencidos...".

¿Por qué esta literatura apócrifa? El pueblo sencillo buscaba lo que no encontraba en los evangelios canónicos. La literatura apócrifa nació también para dar cuerpo a creencia propias de grupos cristianos marginales. Además, *Juan 21,25* daba pie para justificar esta literatura no canónica: "muchas otras cosas hizo Jesús que no están escritas en este libro..."

4. Evangelio de Pedro: Antioquía, original del 190

Es un *evangelio perfectamente ortodoxo.* Contiene algunas tradiciones independientes sobre la pasión y resurrección de Jesús.

5. Evangelio de María Magdalena: original griego de finales del siglo II

En este evangelio María Magdalena aparece como discípula amada, amiga predilecta de Jesús, primera testigo de la resurrección:

> ...apóstola de los apóstoles (Hipólito). La información que Magdalena era una prostituta, no está ni en los Evangelios canónicos, ni en este Evangelio de María. La intención fundamental de este Evangelio es contraponer la autoridad de los apóstoles, especialmente de Pedro, a otras autoridades como María Magdalena, Santiago el hermano del Señor o el "discípulo amado" (del EvJn).

6. Proto-evangelio de Santiago: fines del siglo II

Autor cristiano erudito, de procedencia gentil. Relatos sobre María, hija de Joaquín y Ana. *Evangelio muy conocido y popular, aceptado por su ortodoxia, aun así no entró en el canon.*

7. Hechos apócrifos de los apóstoles: hacia los años 180 y poco después

Los cinco más antiguos y relevantes son los Hechos de Pedro, Pablo y Tecla, Juan, Andrés y Tomás. Son relatos edificantes para fortalecer la fe de la comunidad.

Hechos de Pedro. El apóstol huye de Roma y se encuentra con Jesús, quien va hacia allá. Pedro le pregunta: *"Quo vadis Domine?* (¿Hacia dónde vas, Señor?)". Jesús le responde: "Voy para ser crucificado de nuevo en Roma". Pedro vuelve a la ciudad y es crucificado cabeza abajo, "condenado por ateísmo, como Sócrates".

Hechos de Pablo y Tecla. Escrito en Asia Menor, antes del año 200. El autor es un presbítero que busca rescatar a Pablo, para defender el derecho de la mujer a predicar y bautizar. Se narra la decapitación de Pablo en Roma, por parte de Nerón. Es un libro

1. Véase Antonio Piñero. *La vida de Jesús según los Evangelios apócrifos.*

perfectamente *ortodoxo*, que lucha contra la gnosis que invadía a la Iglesia.

Hechos de Andrés. Predica dos días y dos noches desde la cruz.

Hechos de Tomás, Siria hacia el año 250. Narra el viaje de Tomás a la India. Texto conservado en su totalidad, muy popular y muy citado.

8. Ireneo de Lyon: 140-190 (fechas aproximadas)

Teólogo más importante del siglo II. Nace en Asia Menor y después se desplaza a Lyon, donde es ordenado obispo. En su juventud conoció a Policarpo, testigo de los orígenes del cristianismo. Obras: *Adversus haereses. La falsa gnosis desenmascarada y refutada* y *Demostración de la predicación apostólica*, catecismo que presenta el contenido de la fe, fundado en las Sagradas Escrituras.

Ireneo es un "teólogo de la historia", donde la Antropología, la Biblia y la Teología de la Encarnación son fundamentales. Su teología se enfrenta con la "falsa gnosis": "la más grande de todas las blasfemias", que afirma como corrupta y sin salvación la carne creada por Dios. Ireneo, por el contrario, ve siempre el *Espíritu en la carne*. Nuestra resurrección es posible únicamente porque Cristo, que en verdad asumió nuestra carne, resucitó primero. *Solo en una carne real es posible la verdadera muerte y resurrección de Cristo*. No hay, pues, otro camino al Padre que la carne de Jesús nacido de María. La teología de Ireneo se podría resumir en su afirmación: "Gloria Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei" (La gloria de Dios es el ser humano vivo, pero la gloria del ser humano es la visión de Dios" (*Adv. Haer*. IV, 20, 7).

9. Celso: *Discurso verdadero contra los cristianos*, año 178

La crítica de Celso al cristianismo, es la crítica de un filósofo culto, integrado a la ideología y religión del Imperio Romano y que conoce bien al cristianismo y sus fuentes. *La crítica de Celso también hace visible la situación histórica real de los cristianos*: "un puñado de gente simple, grosera y perdida moralmente". Son "ignorantes, incultos y simples de espíritu, *esclavos, mujeres pobres y niños*"; "no quieren ni pueden persuadir más que a necios, plebeyos, estúpidos, *esclavos, mujerzuelas y chiquillos*". "¿Quiénes son los testigos de la resurrección?: *Una mujer histérica y un pescador de Galilea*". Celso termina su *Discurso* invitando a los cristianos a que abandonen su situación marginal y colaboren con las fuerzas organizadas del Imperio contra la barbarie. Exige a los cristianos que "apoyen al emperador y lo ayuden en la defensa del derecho".

La cristiandad bajo el poder de Constantino en el siglo IV, va a "superar" todos los "errores" que Celso critica a los cristianos en el siglo II. Si Celso hubiera vivido en tiempos de Constantino, habría elogiado al cristianismo.

10. Fragmento de Muratori: Roma, finales del siglo II

En el siglo II se ha pasado de la tradición oral a una producción literaria abundante, plural y muy diversa. *La tradición se hace sospechosa e incontrolable*. Además, en este tiempo aparece con fuerza el gnosticismo, que también debía ser controlado, sin eliminar textos muy valiosos para interpretar las tradiciones. Se hacía necesario elaborar un *canon bíblico*, una norma autorizada para discernir entre textos ortodoxos y apócrifos, entre escritos que representan la tradición apostólica y escritos sectarios.

En el fragmento de Muratori tenemos ya este primer canon que reconoce a los cuatro evangelios como canónicos. Hubo que defender fuertemente el IV Evangelio, acusado de abrir la tradición apostólica a nuevos textos inspirados. Se acepta igualmente en el canon: los Hechos de los Apóstoles y las cartas paulinas, incluidas las Pastorales. También se incluyen el Apocalipsis, dos cartas de Juan y la Carta de Judas. Todavía no se aceptan en el canon la Carta a los Hebreos, la Carta de Santiago y 1 y 2 Pedro. Se discute si integrar en el canon el Apocalipsis de Pedro, y se duda sobre el Pastor de Hermas. Ya en el siglo IV tendremos el canon igual al de hoy.

Reflexión conclusiva sobre el período sub-apostólico

Se afirma la continuidad de la tradición apostólica: Policarpo, discípulo de Juan, e Ireneo que conoce a Policarpo. Se une así en una tradición: *Jesús-Juan-Policarpo-Ireneo*.

Citamos solamente dos grandes teólogos en esta etapa: *Justino e Ireneo*. El primero laico, el segundo obispo. Justino plantea el diálogo con la filosofía griega pagana, donde él descubre las "semillas del 'Logos'". Con Justino (y después Clemente) surge un cristianismo más culto y filosófico. Ireneo se enfrenta con la "falsa gnosis", que niega la realidad de la carne. Él insiste en que solo en una carne real es posible la verdadera muerte y resurrección de Cristo. Ireneo fue un gran antropólogo y teólogo de la historia.

Tenemos así *dos ejes*: afirmación de la continuidad de la *tradición apostólica* y apertura al mundo de la *filosofía griega*, en el trasfondo de la expansión de *la gnosis y el gnosticismo*. Se fortalece la *gnosis cristiana*, que es perfectamente ortodoxa.

Celso, con su obra *Discurso verdadero contra los cristianos*, desprecia *el cristianismo como una religión de "esclavos, mujeres pobres y niños"*. En este ataque se revela la composición social del cristianismo. Lo que para él es un desprecio, para nosotros es una gloria.

El siglo II culmina con una primera redacción del *canon del NT*, para controlar la multiplicidad de textos cristianos y definir una norma autorizada para discernir entre textos herejes y ortodoxos.

IV. Siglo III

1. Clemente: Alejandría (150-215)

En Clemente, la fe y la filosofía, el Evangelio y el saber profano no se oponen, sino se complementan. Justino hablaba de las "semillas del Verbo" en la filosofía griega. Clemente va mas lejos y considera que la filosofía griega es la que preparó a la humanidad para la venida de Cristo. La filosofía no es revelada, con todo sí prepara para recibir la fe. Asimismo, debemos destacar que el tema de la gnosis es el hilo conductor de toda la obra de Clemente. *La gnosis como la "verdadera filosofía", el gnóstico como el cristiano plenamente realizado.*

2. Orígenes: Alejandría (185-253)

Con Orígenes nace la *exégesis* como estudio científico de la Biblia. Su teología se desarrolla a partir de una visión bíblica. La Palabra de Dios fue el centro de su pensamiento, de su inspiración y de su vida:

> Quien inspiró a los autores sagrados es el único que puede inspirar a los intérpretes de tales textos.
>
> El predicador no solo debe ser un sabio, sino también un hombre de oración.
>
> Cuando al leer las Escrituras, se nos escapa la comprensión, y algo de lo escrito sigue oscuro e incomprensible, es señal que aún no nos hemos convertido al Señor.

Escogí estas citas para expresar el espíritu de este hombre de Dios. Muy joven asume *la escuela catequética de Alejandría*. En Palestina, para facilitar su predicación, es ordenado sacerdote por el obispo de Jerusalén. De regreso a Alejandría es excomulgado y depuesto del sacerdocio. Los motivos no son de orden teológico, sino efecto de esa contradicción permanente entre los maestros de teología (normalmente laicos) y los obispos. El obispo de Alejandría consideraba inaudito que un laico, cuya sabiduría era apreciada en todo el Oriente, tuviese una homilía en presencia de obispos. Después de su condenación se instala definitivamente en Cesarea. *Funda una escuela y organiza una biblioteca*, la más famosa de esos tiempos. Muere como mártir a los 69 años, como efecto de múltiples aflicciones y torturas.

3. Hipólito de Roma (160-235)

Discípulo de Ireneo. Obra: *Tradición apostólica*. Nos da testimonio de la diversidad de ministerios y carismas en las comunidades: obispos, presbíteros, diáconos, viudas, lectores, vírgenes, catequistas, responsables de los enfermos y de los cementerios.

Reflexión conclusiva sobre el siglo III

En este siglo destacamos únicamente un teólogo que dialoga a fondo con la *filosofía griega* (Clemente) y otro gran maestro fundador de la *exégesis científica* (Orígenes). En este siglo se agudiza la contradicción entre los maestros de teología y la jerarquía eclesiástica.

V. Siglos IV y V: construcción de una cristiandad imperial

Se realizan en estos dos siglos cuatro concilios ecuménicos: Nicea (325), Constantinopla (381), Éfeso (431) y Calcedonia (451).

Estos concilios son llamados "ecuménicos" en el sentido de "universales", aunque la participación dominante fue de las iglesias orientales. Esta ecumenicidad se va reduciendo en los dieciséis concilios posteriores: de *concilios ecuménicos* se pasa a *concilios occidentales*, y luego a *concilios romanos*. Los cuatro concilios ecuménicos formularon *los dogmas* fundamentales del cristianismo. Nicea y Constantinopla lo referente a la Trinidad. Éfeso y Caldenonia a la Encarnación. El concilio de Nicea es el canon dentro de canon, la medida por excelencia de la ortodoxia.

1. Eusebio de Cesarea: nace aproximadamente en 260 y muere en 339

Es nombrado *obispo de Cesarea*, en Palestina, *entre el 313 y el 315*. Terminado el concilio de Nicea (325), Eusebio inicia un período de intensa actividad literaria. Escribe su *Historia ecclesiática*. Esta contiene una información indispensable para conocer los primeros siglos del cristianismo. Eusebio, sin embargo, es el *teólogo de la cristiandad*, cuando la Iglesia se integró al Imperio Romano. Su obra hace una reconstrucción y reinterpretación de toda la historia del cristianismo, desde sus orígenes, para legitimar la cristiandad constantiniana. Una ruptura en la historia de la Iglesia, necesitaba una nueva memoria histórica que la sustentara. Eusebio, más que historiador, es un panegirista que puso incondicionalmente sus escritos y su persona al servicio del emperador. Para Eusebio, Constantino era un enviado escogido por Dios para salvar a la Iglesia de la persecución. Fue el único, entre todos los que tuvieron en sus manos el poder romano, que era amigo de Dios, soberano del universo.

2. Constantino I, emperador 307-337

En 324 el emperador Constantino, después de derrotar a sus oponentes, queda como dueño absoluto del Imperio Romano. Su programa es unificarlo, para lo cual se propone combatir las herejías que confrontaban a los cristianos y dividían el Imperio. *La realidad eclesial se convierte así en objeto de la política del emperador, que ve en la Iglesia un elemento clave de su proyecto de gobierno.*

En el año 337 Constantino se bautiza y muere.

3. Concilio de Nicea (325)

Se inicia *en mayo del 325*, en el palacio imperial de Nicea, bajo la presidencia y dirección del propio Constantino, quien va a conferir a los decretos conciliares la validez de ley del Estado. La Iglesia es ahora una organización fundamental del Imperio Romano. La conducta de Constantino estaba en conformidad con las ideas de la Antigüedad, que reconocían al emperador una responsabilidad especial en materia religiosa. Esta imagen del soberano como "pontifex maximus" pasará también al cristianismo.

Para poder unificar el Imperio, el concilio debió enfrentar la controversia con los arrianos. El punto de partida de *Arrio (256-336)* es el monoteísmo radical, que niega la realidad divina de Jesús. Arrio confiesa que Dios no es creado; Jesús, por el contrario, es creado y no es de la misma naturaleza del Padre. Jesús es un ser dotado de divinidad, pero creado. *El "Logos" es el alma de Jesús, lo que significa una negación de la integridad y autonomía humana de Jesús.* La negación de los arrianos de la divinidad de Jesús, no significaba para nada una valorización de la humanidad de Jesús.

4. Concilio de Constantinopla (381)

El *emperador Teodosio I* asume como emperador de Oriente y Occidente en todo el territorio romano. Busca la unidad religiosa del Imperio sobre la base de la ortodoxia del anterior concilio de Nicea. Así, la ortodoxia cumple ahora la función política de superar la ruptura entre Oriente y Occidente. Calcedonia, por tanto, fue básicamente una reconfirmación de Nicea.

El símbolo niceno-constantinopolitano es una *confesión de fe* que busca construir un consenso en la definición de los dogmas de la fe cristiana, y de ese modo establecer con claridad lo que debe creer cualquier bautizado. Fija además *una norma autorizada, teológica y políticamente*, para combatir las ideas heréticas que surgían a cada momento. Sobre este fundamento se van a construir el *Catecismo de la Iglesia Católica y la teología escolástica;* igualmente se proclamará el Credo que se confiesa en la eucaristía dominical, el mismo hasta el día de hoy.

Símbolo niceno-constantinopolitano (cito únicamente la parte referida a Jesús)

> *Creo en un solo Señor, Jesucristo,* Hijo único de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos: Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza del Padre; por quien todo fue hecho; que por nosotros los hombres, y por nuestra salvación descendió del cielo, y por obra del *Espíritu Santo* se encarnó de *María*, la Virgen, *y se hizo hombre; y por nuestra causa fue crucificado* en tiempos de *Poncio Pilato*, padeció y fue sepultado, y resucitó al tercer día, según las *Escrituras*, y subió al cielo, y está sentado a la derecha del Padre; y de nuevo vendrá con gloria, para juzgar a vivos y muertos, y su reino no tendrá fin.

En este Credo *desaparece el Jesús histórico*. Se yuxtaponen dos afirmaciones: *se hizo hombre y fue crucificado. Y ¿qué sucede entre que nació y murió?* Es obvio que en un credo tan reducido, no se podía resumir toda la vida humana de Jesús, no obstante, el problema es que esta vida humana e histórica de Jesús entre su nacimiento y su muerte desaparece no solo en el Credo, sino además en la Fe de la Iglesia, la Teología y el Catecismo. Durante dieciséis siglos, el *Jesús de la historia* desaparece y persiste esa *fe dogmática* en Jesús. En esta visión es muy difícil hablar de discipulado, de Reino de Dios, de la relación de Jesús con los pobres, las mujeres y los niños. Asimismo, durante este tiempo los cuatro evangelios han sido interpretados institucionalmente desde el Jesús dogmático. Debemos rescatar la tradición evangélica desde el Jesús de la historia, desde su plena humanidad, desde el Jesús del Reino que nos llama a ser discípulas y discípulos. *No hay discipulado de un Jesús dogmático,* sino de un Jesús histórico, plenamente humano y en cuyo rostro vemos a Dios el Padre.

5. Del concilio de Éfeso (431) al de Calcedonia (451)

Se da un desplazamiento de la reflexión teológica sobre la Trinidad y Dios al de la Encarnación. No se trata ya de insistir en la plenitud de las dos realidades, divina y humana, en Jesús (sobre esto existe acuerdo), sino de explicar el modo de la unión de Dios y del hombre en Jesucristo.

En este tiempo tenemos el *enfrentamiento entre dos escuelas teológicas:*

La escuela de Antioquía

Nestorio, obispo de Constantinopla (antes de Antioquía): nace en 381 y muere en 450 (aproximadamente)

En esta escuela el énfasis mayor reside en *la plenitud humana de Cristo.* Nestorio se propone exponer una teología de la vida cristiana, cuyo punto de referencia fundamental es la concepción paulina del "segundo Adán".

La escuela de Alejandría

Cirilo, obispo de Alejandría: muere en 444

Idea central: el "Logos" divino es el sujeto humano de Cristo. Cristo no tendría alma humana, sino que el "Logos" sustituye el alma humana de Jesús, con lo cual se niega la plena humanidad de Jesús.

En la corriente cristológica de la escuela de Alejandría surge *Eutiques y el monofisismo que niega la naturaleza humana de Jesús.*

Este afirma que después de la encarnación, en Cristo no había dos naturalezas, había una sola *ya que la naturaleza divina había absorbido la humana.* Fue condenado en 448.

Concilio de Éfeso (431)

Cirilo de Alejandría puso la Biblia en el lugar donde debía sentarse el delegado del emperador Teodosio II. La disputa entre Nestorio y Cirilo evolucionó en favor de Cirilo, en parte por las copiosas sumas de dinero que Cirilo envió a personajes de la corte.

Concilio de Calcedonia (451)

Su definición dogmática no se presenta como una nueva confesión de fe, sino como interpretación de la fe de Nicea y Constantinopla, sin embargo ahora *se insiste "en la humanidad de Dios"*. Se busca el equilibrio entre las tradiciones de Antioquía y Alejandría, pero Nestorio y la escuela de Antioquía saldrán más favorecidos. La definición dogmática de Calcedonia profundiza la helenización de la teología y la dogmatización de Jesús. *La confesión de Calcedonia dice lo que hay que creer, aunque no dice el cómo creer.* Contiene lo que hay que confesar como mínimo para no ser hereje y nada más. No basta esa definición dogmática, es necesario definir, como ya dijimos antes: el camino del encuentro con Jesús y cómo en el hombre Jesús encontramos al Padre.

Los cánones del concilio de Calcedonia tenían como objetivo el control del clero y el sometimiento del monaquismo a la jerarquía, para reforzar así el control sobre ellos. Se establece la inserción del monaquismo y del clero dentro de la estructura imperial de gobierno eclesiástico.

Hay dos problemas no superados en los cuatro primeros concilios ecuménicos: su condicionamiento político por parte del Imperio cristiano, y la marginación creciente de la tradición de los cuatro evangelios.

Por eso, muchos autores se preguntan si los cuatro primeros concilios no habrían sustituido a los cuatro evangelios. Si no hubo una ruptura creciente entre el Jesús de la historia de los evangelios y el Jesús del dogma de los concilios.

Conclusión

Nuestro planteamiento inicial fue que debemos ser *discípulos y discípulas de Jesús, sin embargo surgió el desafío de saber discernir de cuál Jesús podemos ser discípulos y discípulas.* Dijimos que la respuesta no puede ser nada más dogmática, sino sobre todo histórica. La historia de estos cuatro siglos, que apenas hemos esbozado, es la historia de una multiplicidad y pluralidad de tradiciones que nos permiten discernir el camino que nos lleva al Jesús de la historia: pasado, presente y futuro. Sería altamente negativo si todo terminara en un consenso universal, impuesto por la integración de la Iglesia a una cristiandad, donde el poder político es lo determinante para definir nuestra fe en Jesús. La existencia de un Imperio cristiano, fue siempre el fracaso del cristianismo. El cristianismo y la Iglesia se fortalecen fundamentalmente en nuestro encuentro con ese Jesús de la historia del cual es posible ser discípulos y discípulas.

Bibliografía

Alberigo, Giuseppe (ed.) 1993. *Historia de los concilios ecuménicos*. Salamanca, Ediciones Sígueme.

Artola, Antonio y Sánchez Caro, José Manuel 1995. *Biblia y Palabra de Dios*. Navarra, Verbo Divino.

Castillo, José María 2002. *Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios.* San Salvador (El Salvador), Centro Monseñor Romero-UCA), 1a. ed.

Córdoba Alcalá, Manuel 1999. *Los Evangelios de Tomás, el Mellizo, y María Magdalena*. Bilbao, Ediciones Mensajero.

Faria, Jacir de Freitas 2003. *As origens apócrifas do cristianismo.* São Paulo, Paulinas.

Hoornaert, Eduardo 1999. *Cristianos de la tercera generación*. México D. F, Ediciones Dabar.

Hoornaert, Eduardo 2004. *El Pastor de Hermas. Lectura de un texto cristiano del siglo II*. México D. F, Ediciones Dabar.

Hoornaert, Eduardo 2006. *Origens do cristianismo (uma leitura crítica)*. Brasilia, Editora Ser (próxima edición española: San José, DEI).

Marins, José s. f. *Lo que nuestros Padres nos han enseñado.* México D. F., Editorial Enrique de Ossó.

Piñero, Antonio (ed.) 1993. *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús.* El Almendro. ■

UTOPÍA Y SUJETO EN UNA ECONOMÍA ALTERNATIVA

*Wim Dierckxsens**

Introducción

La política económica del neoliberalismo es fundamentalista y tiende a negar la vida en todas sus dimensiones. El fundamentalismo neoliberal sostiene que el mercado es infalible, así como el fundamentalismo religioso partía de lo infalible de la Biblia. El fundamentalismo neoliberal conduce a la exclusión metódica de "otras" naciones, culturas y religiones. Las políticas neoliberales del "Grupo de los Siete" (G7) a través del Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial y la Organización Mundial de Comercio (OMC) han condenado, en forma metódica y sistemática, a la muerte lenta, por hambre, a miles de personas en las naciones periféricas con "otras" culturas y religiones. Tales políticas de estrangulación metódica de pueblos enteros, pueden considerarse como genocidio silencioso y constituyen un crimen contra la humanidad. Conforme la política del reparto del mercado mundial de la nación hegemónica adquiere una expresión cada vez más militar, considerando "nuestra" nación, cultura, raza o religión en contra de "otra" nación cultura, raza o religión, el genocidio silencioso se transforma en terrorismo de Estado.

Los líderes de movimientos políticos comprometidos con la vida en todo sentido deben partir de la religión como fuerza para resolver los conflictos y no para crearlos. Como líderes políticos comprometidos con "otro mundo posible", el ecumenismo permite luchar por un mundo donde quepan muchos mundos y en contra del uso de la religión para salvar "nuestra" cultura o religión a costa de las "otras". El liderazgo comprometido con "otro mundo" más justo combatirá toda argumentación ideológica que sostiene que "nuestra" civilización, religión, cultura, nación o género es considerada superior a "otras" y que de ello se derivarían derechos exclusivos para estar en este mundo a costa de "otros".

Con la crisis del mito del progreso como crecimiento infinito, el capitalismo contemporáneo abandona esta utopía y comienza la batalla por el reparto del mundo apoyado por la teología de la prosperidad. La misma legitima la concentración del ingreso en manos de los "justos" a costa de los "injustos" (Hinkelammert, charla en reunión de investigadores, julio de 2005). Este fundamentalismo occidental tiende a legitimar la exclusión, el genocidio silencioso y, por ende, la eliminación metódica de "otras" culturas, religiones o naciones inferiores. El fundamentalismo occidental tiende a desembocar así en un terrorismo oficial que a su vez se torna suicida para el propio sistema. Esta tendencia fomenta otra respuesta fundamentalista, la cual tiende a desembocar en terrorismo. La acción terrorista en Nueva York el 11 de septiembre de 2001, parece una respuesta ante la exclusión y el menosprecio: Si no hay lugar en este mundo para "nuestra" cultura o religión, no habrá para la "otra" supuestamente superior, ni para los más intocables. Es una respuesta terrorista frente al terrorismo oficial. Ambas tendencias terroristas reafirman la exclusión y no la superan. El terrorismo oficial favorece el terrorismo de los excluidos y así surge una espiral de terrorismo. Tal espiral siembra cada vez más terror y muerte, incluso en los propios centros de poder del mundo como se demostró en Madrid y Londres. La espiral de terrorismo impulsa la eliminación sistemática de la diferencia en la humanidad.

* Wim Dierckxsens es investigador del DEI y miembro del Foro Mundial de Alternativas.

La supuesta amenaza creciente a la cultura, religión o nación "elegida", legitima eliminar a cada vez más enemigos. Al avanzar en esta llamada "cruzada", sin embargo, la cultura dominante se aísla cada vez más. Ante la amenaza de su propio hundimiento predica que "el mundo entero se hunde" y sus manifestaciones actuales las encuentra en los huracanes, terremotos, tsunamis. Los profetas fundamentalistas anuncian con ello el fin del mundo. La lectura del fundamentalismo occidental es que Cristo vendrá para salvar a las "culturas elegidas". En respuesta a ello, los líderes políticos comprometidos con los excluidos predican que los desastres se deben a las grandes contradicciones del capitalismo y que este sistema mismo está llegando a su fin, gritando y reivindicando que otro mundo es posible.

A partir de la espiral de terrorismo, el sálvese quien pueda del neoliberalismo no salvará a nadie. Esta conciencia crecerá conforme la crisis amenace a cada vez más sectores de la población mundial. En medio de esta crisis ascendente se abre la perspectiva de que otro mundo solamente es posible a partir de una ética solidaria. Esta ética es condición necesaria para lograr la ética del Bien Común. Esta ética aparece como una relación de conflicto con el sistema, donde se rechaza el postulado neoliberal de que el fin último es la acumulación de dinero. La ética solidaria se centra más bien en la necesidad de que existan fines diversos, enfocados desde la propia vida humana. El Bien Común es este proceso en el cual se introducen valores que se enfrentan al sistema para interpelarlo, transformarlo e intervenirlo, para poner como utopía la economía en función de la vida y no sacrificarla en beneficio único del capital. He aquí el eje central de este aporte.

1. La ética del Bien Común

Hablar de la utopía no es soñar, sino anticipar cómo alcanzar una sociedad de seres humanos libres e iguales que como sujeto construyen su futuro. No se trata de una mera ilusión, sino de un proyecto movilizador. Es imaginar y luchar por una sociedad donde el ser humano ya no está dominado, explotado ni rebajado a ser un simple recurso o medio en función de la acumulación, afirma Houtart [1]. Es poner la economía en función de la vida misma, no sacrificar la vida en función de la economía de mercado. Desde el punto de vista del mercado, como sistema totalizador, las exigencias de la vida humana son percibidas como distorsiones. La propia economía de mercado y su funcionamiento como sistema constituyen la finalidad, y la vida humana y natural apenas un recurso para este sistema.

Desde la perspectiva de los seres humanos afectados, en cambio, la totalización de la economía de mercado aparece como distorsión de la vida humana y natural que experimentamos como vulnerabilidad ascendente. La ética del bien común se deriva del sufrimiento que experimentamos por esas distorsiones crecientes. La ética del Bien Común emerge como consecuencia de la experiencia de sufrimiento por los afectados, debido a las distorsiones cada vez más grandes que el mercado totalizado produce en la vida humana y natural. Si la economía de mercado no produjera tales distorsiones, no nos sentiríamos cada vez más vulnerables y no surgiría la ética del Bien Común. Bastaría simplemente la ética de mercado [2].

La vida experimentada hoy en día por las grandes mayorías es cada vez más vulnerable, es decir, experimentan pobreza en su vida. Esta sensación de vulnerabilidad creciente es un indicador de pérdida de bienestar que se experimenta como pobreza. Una vulnerabilidad insoportable es indicador de indigencia, que no se deja medir exclusivamente a partir de un nivel determinado de ingreso. Las grandes mayorías experimentan hoy una creciente vulnerabilidad, un sufrimiento no limitado nada más a aquellos que se encuentran por debajo de la llamada línea de pobreza. Esto se debe al hecho de que las relaciones mercantiles totalizadas distorsionan cada vez con más amplitud la vida humana y natural, y generan así una vulnerabilidad que alcanza capas siempre más amplias de la población. Este sufrimiento y esta vulnerabilidad cada vez más generalizada experimentados por las mayorías, indican que sistema del mercado va en contra del Bien Común. Tal distorsión de la vida humana y natural, resulta de la generalización del cálculo de utilidad a partir de la iniciativa privada en la economía de mercado.

En la medida en que el resultado de este cálculo de utilidad en el mercado origina una vulnerabilidad siempre más grande y generalizada, nace y se desarrolla la resistencia. La experiencia de esta distorsión hace aparecer el concepto del Bien Común. Este se presenta, entonces, primero como negación, como resistencia antes de plantear alternativas. La ética del Bien Común surge hoy en una relación de conflicto con el sistema de mercado totalizado, basado en el cálculo de utilidad a ultranza. La ética del Bien Común opera, por tanto, desde el interior de la realidad. No se trata de una ética exterior derivada de alguna

[1] Houtart 2002: 26.

[2] Hinkelammert 2002: 97s.

esencia humana. El Bien Común es este proceso en el cual se introducen valores que son enfrentados al sistema para interpelarlo, intervenirlo y transformarlo. En esencia es una ética de la resistencia, de la interpelación y la intervención [3].

2. La ética solidaria

La ética del Bien Común supone valores a los cuales tiene que ser sometido cualquier cálculo de utilidad o de interés propio. Hay valores del Bien Común cuya validez se constituye con anterioridad a cualquier cálculo y que desembocan en un conflicto con el cálculo de utilidad y sus resultados. El supuesto para que opere de manera efectiva el principio del Bien Común es el reconocimiento de que nadie puede vivir, si el "otro" no puede vivir [4]. La relación mercantil, al totalizarse, produce distorsiones graves en la vida humana y en la naturaleza. Con el proceso de globalización se considera dogmáticamente que el mercado es infalible. En esencia es una ética que afirma la sobrevivencia de los más fuertes. Esta ética representa una amenaza para la humanidad. Solo una crisis que amenace aun a los más fuertes despertará la conciencia de que nadie puede vivir, si el "otro" no puede vivir. Se trata de la otra persona, la otra raza, el otro sexo, la otra nación, la otra cultura o, de la naturaleza fuera de mí. La ética solidaria se produce al interior de la realidad en medio de mucho dolor. No se trata de una ética exterior derivada de alguna esencia humana.

La ética del "sálvese quien pueda" se desarrolla a partir de la acumulación de capital fundada en el reparto del mercado a nivel mundial, no a partir del crecimiento sostenido. Este reparto es un proceso excluyente y a largo plazo; cuando el mercado mundial se encuentre repartido, la acumulación se tornará insostenible sin un re-reparto. La guerra tiende a ser la última opción para lograr ese re-reparto del mercado mundial. Al invertir en acaparar mercados ya existentes (adquisiciones, privatizaciones, fusiones, etc.), se descuida aquella inversión que apunta a ampliar la economía de mercado. El resultado final es que el crecimiento pierde ritmo. Con ello el reparto del mundo se hace aún más necesario, y adquiere un carácter más belicoso.

Después de la Segunda Guerra, tuvimos en el "mundo libre" un período de varias décadas de acumulación de capital basada en un crecimiento económico sostenido en cada nación capitalista avanzada. El keynesianismo fomentaba la demanda efectiva al acortar sin cesar la vida media de los productos. De esta forma se acortaba el período medio para realizar la ganancia y, con ello, aumentaba la tasa de ganancia. El incremento en la velocidad de la rotación del capital significaba, sin embargo, una aceleración en la explotación de los recursos naturales. El ritmo de reproducción del capital superaba cada vez más el ritmo de reproducción en la naturaleza. Esta tendencia era a costa de la naturaleza y en detrimento del medio ambiente. La crisis ecológica se manifiesta ya desde los años setenta.

A partir de esos años, la tasa de ganancia desciende en los países centrales. Como consecuencia, la inversión tiende a abandonar el ámbito productivo para refugiarse en el re-distributivo. El neoliberalismo introduce un nuevo período de acumulación de capital cimentada en el reparto del mercado existente y a escala global. De ahí el nombre de globalización. Hasta fines de la década de los noventa, el reparto del mercado mundial acontece en favor de las transnacionales (y el capital financiero vinculado con ellas) de las principales potencias y a costa del resto del mundo. Por entonces, las ventas de esas transnacionales representaban el 50% del Producto Mundial Bruto (incluso el 80% del producto industrial) contra un 25% dos décadas antes. La acumulación de capital basada en el reparto neoliberal del mundo se agotó en dos décadas. La era neoliberal brinda cada vez menos beneficios. Con ello se agota el espacio para el reparto del mundo a partir de acuerdos. Desde fines del decenio de los noventa deja de haber consenso en los principales foros de negociación como la OMC.

Durante los años noventa, además, todas las transnacionales se mostraron victoriosas en la conquista del mercado mundial. El resultado fue una marcada alza de la cotización de sus acciones en la bolsa de valores. Pero a principios de este milenio se estanca el avance en el reparto del mundo y el crecimiento económico a la vez tiende a cero. Las ganancias transnacionales tienden por tanto a la baja. El resultado es la crisis bursátil entre 2000 y 2001. Desde entonces, el re-reparto del mundo adquiere un carácter más bélico. Este nuevo episodio se anuncia con los sucesos del 11 de setiembre de 2001, los cuales tenían que justificar la lucha contra el terrorismo en el mundo entero. Con este pretexto, los EE. UU. invaden sucesivamente a Afganistán e Irak. El segundo período de la administración Bush Jr. parece orientarse a proseguir la batalla por el mercado a favor de una sola nación "elegida". El reparto del mundo, con una ampliación de la guerra en Irán y el eventual uso de armas atómicas, acrecentará el horror de la guerra. En cada vez más partes del

[3] *Ibid.*: 99.
[4] *Ibid.*: 97.99.

mundo sentiremos la amenaza. Nadie se siente seguro en este mundo. La mayor potencia mundial alimenta la sensación de inseguridad.

La creciente vulnerabilidad sentida por las inmensas mayorías de la ciudadanía mundial, y aun por los ciudadanos del Primer Mundo, conlleva un cuestionamiento cada vez mayor. En medio del mucho dolor experimentado y cada vez más generalizado, aumenta la sensación de vulnerabilidad a niveles insoportables. A partir de este grito de dolor generalizado nace la conciencia de que nadie se siente a salvo en este mundo neoliberal. La ética neoliberal de "sálvese quien pueda", muestra cada vez más claramente no poder salvar a nadie. Por eso, se vislumbra que la ética solidaria es la respuesta única posible. En medio del dolor emergen la posibilidad y necesidad de construir una sociedad alternativa en la que el ser humano coexista y viva como sujeto solidario. Surge la conciencia acerca de la posibilidad y necesidad de construir como sujeto solidario, un futuro común y en armonía con la naturaleza.

3. La emancipación humana en busca del Bien Común

Desde la ética solidaria aparece la conciencia de que el ser humano no es primero un individuo que a partir de sus relaciones mercantiles llega a ser un ser social. En medio de la crisis, sin el "otro" no soy yo. Ante grandes penurias y en un entorno de mucha vulnerabilidad, el ser humano se revela como un ser corpóreo concreto y necesitado que requiere vivir como ser solidario en sociedad. Sin esos lazos no le es posible realizarse como persona. Esto es la verdadera emancipación posmoderna. El término "emancipación" refiere a la superación de un tipo de discriminación que quedó de manifiesto dentro de la igualdad contractual. Es la emancipación como liberación frente a la igualdad contractual que explota y excluye. La utopía no denota una igualdad abstracta de individuos ante la ley, el dinero o el Estado. La utopía es más bien la emancipación o superación del ser humano como individuo respecto de la igualdad abstracta. Es una emancipación que declara que el ser humano es un ser gregario que vive en sociedad como un ser corpóreo concreto [5].

Las luchas de emancipación durante el capitalismo hasta la fecha, incluyendo la llamada emancipación femenina, han sido luchas por la igualdad contractual y de oportunidades iguales para ser contratados. En la medida que las relaciones asalariadas se generalizan, las relaciones contractuales abarcan cada vez más el espacio público. Surgen derechos económicos y sociales en torno a la estabilidad laboral, regulación de jornadas y salarios, educación, salud, pensiones, etc. Tales derechos se derivan, en otras palabras, de las relaciones contractuales en el mercado de trabajo. Luego, toda exclusión de las relaciones de dicho mercado implica supresión del derecho a esos beneficios económicos y sociales. Por eso, la emancipación (como la femenina o la racial) se manifiesta como lucha por la igualdad de oportunidades de trabajo y por iguales derechos económicos y sociales a partir de los contratos de trabajo. Otro paso en el proceso de emancipación, sin embargo, es descubrir que en el interior de la igualdad contractual lograda reaparece la dominación. Esta dominación no queda abolida con la emancipación contractual.

Se revela entonces una dominación que brota desde adentro de la igualdad contractual y no de la naturaleza masculina, femenina o racial. Esta revelación es más clara cuando la política neoliberal excluye a grandes mayorías de todo tipo de contrato. Los excluidos pierden derechos económicos y sociales. Aún más, con la exclusión progresiva, hasta los incluidos pierden derechos económicos y sociales. Al ser más reemplazables en su puesto de trabajo, la contratación de la fuerza laboral no demanda el mismo grado de conservación para el capital. Es más barato el reemplazo que la conservación de la fuerza de trabajo. Para el capital no tiene sentido formar ni conservar aquella fuerza de trabajo que con mucha probabilidad no volverá a relacionarse con el mercado. De este modo, la exclusión progresiva incrementa los niveles de vulnerabilidad tanto de los excluidos como de los incluidos.

Desde la óptica del capitalismo neoliberal, los excluidos sin perspectiva alguna de ser incorporados, son población sobrante. Esta población no solo se ve privada de los derechos económicos y sociales, sino que, en el extremo, pierde incluso el derecho a la vida. O sea, en el mercado totalizado, la exclusión progresiva conduce como tendencia a la eliminación sistémica de la población sobrante. Ante esta amenaza emerge la voz de la resistencia y aparece un sujeto que grita. Es un grito por el grave alejamiento del Bien Común. Como sujeto excluido no logro socializarme a través del mercado, y por eso brota un grito por otro mundo posible sin exclusión. A partir de la creciente amenaza de exclusión, surge un sujeto solidario que tiende a organizarse para otro mundo posible.

[5] Bonefeld 2003: 181s.

4. Emancipación, sujeto y ciudadanía

La emancipación humana como utopía no puede ser impuesta [6]. La utopía significa alcanzar la subjetivización mediante la autorrealización de las mayorías. Ello implica, por un lado, que el ser humano concreto recibe, en principio, de acuerdo con sus necesidades y que pueda autorrealizarse lo más plenamente posible. Por otro lado, se espera que cada ser humano como ente comunitario contribuya a la sociedad como un todo, de acuerdo con su capacidad adquirida en sociedad. Es obvio que este resultado no se da a priori; supone la mediación e interpelación permanente entre el interés particular y el interés general para todos. Punto de partida es la autorrealización, es decir, llegar a ser sujeto pleno. La autorrealización solo es posible en el "otro" y junto a él. El punto de partida de la autorrealización no deja de ser egocéntrico. No puede partir de la totalidad, aunque tiene que llegar a ella. Por tanto, una economía alternativa en función de la vida tiene como punto de partida la particularidad y la localidad, no la totalidad como hace la planificación central. Al chocar el interés particular o local con los intereses a un nivel más general, hay una contradicción. Estas contradicciones entre intereses particulares y los intereses del Bien Común son inevitables, y tienen que ser resueltas constantemente [7].

Para que las mayorías puedan autorrealizarse como persona, se requiere una separación entre el contrato de trabajo y el ingreso. Los contratos de trabajo están orientados a remunerar exclusivamente a aquellas personas vinculadas con el mercado. Cuanto mejor vínculo tengo con el mercado, más derechos económicos y sociales obtengo; esto es, más ciudadanía tengo. Cuanto más alejado me encuentro del mercado, menos derechos adquiero y más frágil resulta mi ciudadanía. Las líneas de exclusión en los contratos de trabajo son múltiples, pues las oportunidades de trabajo son diferenciales por genero, generación, origen étnico o geográfico, según la calificación recibida, etc.

Los jóvenes, por ejemplo, no tienen, por sí mismos, derechos económicos y sociales; vale decir, por sí solos, carecen de ciudadanía. Ante el mercado son apenas ciudadanos potenciales, ya que su relación contractual con ese mercado es potencial. Adquieren derechos económicos y sociales a través de terceros, en tanto y en la medida que estos sí se vinculen contractualmente con ese mercado. A partir de ello se desarrolla y reproduce el carácter adultocéntrico de nuestras sociedades fundadas en la economía de mercado. En una economía de mercado totalizado la exclusión es progresiva, y muchos jóvenes no solo no tienen perspectiva de trabajo hoy, sino tampoco cuando sean adultos.

Dentro de la óptica del mercado, las mujeres que trabajan en oficios domésticos no tienen vínculo contractual directo con el mercado y por eso, a partir de esta actividad, también carecen de derechos económicos y sociales. Sus derechos económicos y sociales dependen de su eventual relación contractual o la de terceras personas con ese mercado. Las amas de casa no tienen ciudadanía por su inserción en la sociedad. Se las conoce como "fulana de tal", expresión que reafirma la relación patriarcal. La lucha actual por la igualdad de oportunidades de trabajo de las mujeres es, por ende, una lucha por los mismos derechos económicos y sociales. Es, en otras palabras, una lucha por la igualdad ante las posibilidades en el mercado de trabajo. Esta lucha no necesariamente cuestiona la explotación que implica una eventual igualdad en las oportunidades y condiciones de trabajo, o sea, no necesariamente reivindica la emancipación humana.

Mientras más difícil sea el acceso al mercado (por ser jóvenes, mujeres, ancianos, personas no calificadas, indígenas, etc.), menos derechos económicos y sociales se obtienen y menos ciudadanía se adquiere. Y cuanto más líneas de exclusión se juntan en una sola persona (mujer, indígena, del campo, sin educación formal, algo mayor), más difícil su vínculo con el mercado y más frágil su ciudadanía. La mayor ciudadanía únicamente se obtiene con base en una mejor inserción en la economía de mercado, es decir, a partir de mejores contratos de trabajo. Si las oportunidades de trabajo mejoran, habrá mayores oportunidades de inclusión. La expansión de la relación salarial, además de generar más empleo, implica asimismo que los empleos sean más estables, mejor remunerados, con mayor seguridad social, etc. Esto es, la inclusión produce ciudadanía. Sin embargo, si disminuyen las oportunidades de trabajo, como ocurre con el neoliberalismo, hay cada vez más exclusión, menos estabilidad laboral y se da una pérdida de derechos económicos y sociales. Esta pérdida de ciudadanía, en su caso extremo, puede implicar incluso la pérdida al derecho de la vida misma. Es la ética de la muerte que alimenta al capital.

5. Emancipación e ingreso ciudadano

Para una economía de mercado totalizado, aquel trabajo que esté en función de la vida misma pero sin

[6] *Ibid.*: 195.
[7] Hinkelammert 2002: 365.368.

contrato ni remuneración, aparece como un trabajo improductivo. En una economía de mercado, todo trabajo que sea en función de la vida pero no en función del mercado, no origina derechos económicos y sociales. En una economía de mercado totalizado, toda la gente sin relación con el mercado que ocupa tierras para trabajar en función de su vida, es gente no solo excluida, sino que además estorba al capital. Es gente no solo desechable sino, llevándolo a un extremo, gente eliminable para el bien de la economía de mercado. La economía de mercado totalizado en vez de orientarse en función de la vida, la sacrifica metódicamente en beneficio de la acumulación perpetua de dinero.

En una economía alternativa es necesario romper el vínculo entre un ingreso y la relación de la persona con el mercado. Borrar la diferencia actual entre el trabajo pagado y el no pagado. Solo borrando tal diferencia es posible definir las prioridades en función de la vida misma, y ya no exclusivamente por dinero. Desaparece la actual discriminación entre el trabajo pagado y el no pagado; entre el trabajo en el hogar o para la comunidad, por un lado (a menudo femenino) y el trabajo para una empresa privada (a menudo masculino), por el otro. Con la introducción de un ingreso ciudadano, la noción del pleno empleo pierde su significado pues deja de ser el garante de vida. Los derechos y deberes de los ciudadanos ya no se derivan de contratos privados en el mercado. Los derechos económicos y sociales ya no se derivan de contratos de trabajo con una empresa, porque están en función de nuestras obligaciones con la comunidad. Mis derechos económicos y sociales como ciudadano no dependen ya de mi vinculación con el mercado, sino de mi vínculo con la comunidad.

La definición del Bien Común no puede pasar por alto la interpelación estructural de la ciudadanía. La dinámica de dicha interpelación, en principio, parte de los intereses particulares y locales. Es el nivel básico de arranque para toda interpelación. Los intereses comunes de una comunidad, sin embargo, son intereses particulares en un contexto más amplio. Pasar por el segundo y sucesivo nivel de interpelación implica llegar, a través de un radical proceso democrático participativo, a resolver los conflictos de intereses permanentes entre lo particular de una comunidad y el interés a un nivel más general. Desde esta interpelación es posible llegar a una planificación más centralizada para velar por el interés general, así como a realizar contratos para proyectos colectivos en beneficio de todos. Las prioridades de la planificación son definidas a partir de los intereses particulares y locales. Esta planificación parte de lo particular, y para que atienda lo particular adecuadamente, demanda auditoría permanente desde lo particular. El Bien Común se define entonces a partir de una interpelación permanente y con democracia participativa. Solo sobre esta base es posible construir un sujeto pleno con ciudadanía plena.

La discusión de fondo del ingreso ciudadano no es su factibilidad, sino el cambio de racionalidad económica que supone y, en este sentido, es una utopía posible. Lo anterior no elimina la discusión en torno a la factibilidad financiera del ingreso ciudadano. Esta depende, evidentemente, de lo que se entiende por ingreso suficiente para adquirir los productos y servicios necesarios. Este tema está muy vinculado a la redistribución radical del ingreso a nivel nacional y mundial que desarrollaremos a continuación.

6. Hacia una economía solidaria y de cuidado

La riqueza social, a partir de las relaciones monetarias, se limita a una única dimensión: la riqueza contable producida año tras año. Todo lo que no es cuantificable en dinero no cuenta. Todo lo que es riqueza ya existente deja de ser relevante. Lo relevante es crear riqueza nueva en forma de dinero de manera perpetua. De este modo, la riqueza presente ha de desaparecer a velocidad creciente para poder crear riqueza nueva, siempre y cuando esta sea portadora de valor y plusvalía. Solamente acortando la vida de todo lo que nos rodea es posible aumentar la riqueza bajo forma monetaria. El contenido se subordina así a la forma. La destrucción de riqueza por su contenido permite generar riqueza bajo la forma del dinero. Es una destrucción creativa perpetua y cada vez más acelerada. El supuesto ridículo es que la destrucción perpetua y cada vez más acelerada origine crecimiento en términos monetarios y por ello bienestar.

La economía alternativa funciona con otros lentes. Ella parte del contenido del proceso de reproducción. Desde la óptica del contenido, la naturaleza es riqueza y fuente de toda vida. En función de la vida, los seres humanos realizan trabajo (el doméstico, el voluntario, el pastoral, etc.) que engendra riqueza. Aunque esta riqueza no adquiere expresión monetaria, se trata de riqueza vista por su contenido. La conservación de la riqueza existente consiste en aumentar el *stock* presente de riqueza visto por el contenido. La riqueza mejor conservada permite que los valores de uso preservados nos acompañen durante más tiempo. Con ello crece el *stock* de riqueza presente. La mejor conservación o cuidado de las cosas que nos rodean no produce riqueza nueva, pero permite que la riqueza presente permanezca.

Para una economía de mercado totalizado, cuidar nuestro medio y todo lo que nos rodea no genera dinero. O sea, para tal economía, la preservación de la riqueza natural o producida implica una pérdida de oportunidad de hacer más dinero. La economía del cuidado, en cambio, enfoca el incremento de la riqueza en términos de valores de uso, no en términos de dinero. En una economía de mercado, el despilfarro de riqueza natural y producida permite volver a ganar dinero más rápidamente. Sacrificar la vida misma de la naturaleza y de todo lo que nos rodea, se transforma más bien en fuente de beneficio. Destruir y volver a destruir riqueza natural y producida, implica crear más riqueza bajo la forma de dinero.

Conforme el dinero como capital se reproduce más rápidamente de lo que pueda reproducirse la vida natural, el colapso en la reproducción natural es cuestión de tiempo. Y con el colapso de la propia naturaleza, la misma vida humana está en juego. Desde ahí se desarrolla el grito del sujeto, es decir, la resistencia que revindica la conservación de la naturaleza. La naturaleza amenazada tiende a declararse patrimonio común de la humanidad. La acumulación del capital se torna incompatible con una economía sostenible. El carácter sostenible de la acumulación de capital depende más bien del sacrificio perpetuo de la vida natural y humana.

La economía alternativa sostenible supone y requiere una economía solidaria, vale decir, solidaria tanto con la naturaleza como con las generaciones futuras. Una economía solidaria no toma una hipoteca sobre futuro de la vida natural y humana con la única finalidad de acumular más dinero, en el corto plazo, a costa de la vida de las generaciones presentes y futuras. En una economía alternativa no se extraen de la naturaleza más recursos de los que ella es capaz de reponer a largo plazo. En una economía alternativa, la velocidad de la reproducción material de la economía tiene que disminuir básicamente en el Norte para ajustarse a la velocidad de la reproducción de la propia naturaleza. En otras palabras, el consumo de los recursos naturales renovables no puede ir más de prisa de lo que la naturaleza es capaz de reponerlos. Y el consumo de recursos no renovables muestra un límite aún mucho más dramático. La pérdida de vida natural es pérdida de riqueza para las generaciones actuales, y también para las próximas, y constituye, por lo tanto, una economía no solidaria. Esta pérdida de naturaleza no se contabiliza en una economía de mercado. Es más, tales pérdidas no pueden ser contabilizadas en términos de dinero. Si tuviéramos que asignar un valor a los recursos no renovables, su exterminio implicaría un costo infinito.

Lo anterior implica que en una economía sustentable, la economía contable ha de subordinarse a criterios no contables propios de la vida. Los recursos naturales han de ser patrimonio común de los pueblos y, a menudo, incluso patrimonio común de toda la humanidad. Para lograr una economía sustentable, es preciso orientar la regulación económica hacia un equilibrio entre la velocidad de la reproducción material de la economía y la reproducción de la naturaleza. La generación de riqueza por su forma a costa del contenido, esto es, la acumulación sostenida de capital, provoca desequilibrios naturales cada vez mayores. Para una economía alternativa y sostenible, el punto de partida es el cuidado de la vida humana y natural y de todo lo que nos rodea a través del tiempo. Este enfoque es incompatible con la lógica del capital.

Una posición antropocéntrica demanda conectar los ciclos de vida de la naturaleza en general con los de la vida de la especie humana a través del tiempo. El costo de la contaminación del agua y del aire a través de los años adquiere un carácter irreparable. Este daño contempla, además de los efectos para las generaciones futuras de la especie humana, aquellos causados a la propia naturaleza, y así otra vez a la especie humana. El consumo de energía no renovable y el deterioro de la capa de ozono, a largo plazo, causan daños irreparables al medio ambiente. Son una amenaza para la vida en general. Este costo, al cuantificarlo dentro del cálculo de la utilidad, sería incalculable ya que tiende al infinito. Un costo incalculable transciende el ámbito cuantitativo y necesita subordinar la forma al contenido.

7. El carácter inevitable en el cambio de la racionalidad económica

La acumulación de capital ha implicado que tanto la vida media de los medios de consumo duradero como la de la tecnología empleada en las propias empresas, se ha acortado sin cesar. Aquí se encuentra el eslabón débil de la propia racionalidad capitalista. La permanente lucha por la competencia implica poder disponer de la tecnología más avanzada. Cuanto más rápidamente se deprecia la tecnología empleada, más rápidamente la empresa tendrá acceso a la nueva tecnología de punta. Ahora bien, al acortarse la vida media de la tecnología, aumenta el costo de innovación tecnológica. Con la nueva tecnología introducida baja el costo de la mano de obra, o sea, sube la productividad del trabajo. Mientras el aumento del costo de la innovación tecnológica sea inferior a la baja en el costo de los salarios que con la nueva tecnología se logra efectuar, crece la tasa de ganancia. Al acortarse

la vida media de la tecnología a límites bordeando con cero (el caso del *software* por ejemplo), el aumento del costo de innovación tiende al infinito. La reducción en el costo de los salarios no tiene la misma elasticidad.

De esta forma llegamos a que la propia innovación tecnológica alcanza sus límites en la racionalidad capitalista. Las fuerzas productivas no pueden desarrollarse más bajo la racionalidad económica existente. El resultado es una baja estructural en la tasa de beneficio. Una alternativa en función de la vida sería incrementar la vida media de la tecnología. Con ello, sin embargo, disminuiría el volumen de ventas en el sector de medios de producción. Con esta baja se reduce la masa de ganancia y con ello la tasa de ganancia. El capital, en tal caso, abandona este sector productivo. La sociedad capitalista ha llegado al momento histórico en que es imposible volver a vincular la inversión con la producción de manera rentable. En otras palabras, bajo la racionalidad económica y dentro de las relaciones sociales de producción existentes, ya no es posible un mayor desarrollo de las fuerzas productivas.

El frustrado proceso de solucionarla, tornará realmente visible esta contradicción. El reparto del mercado mundial existente es una forma temporal de volver a elevar la tasa de ganancia de las empresas transnacionales y del capital financiero vinculado con ellas. Con todo, tarde o temprano el mercado mundial se encontrará repartido y la contradicción se hará todavía más patente. La fuga del gran capital hacia las patentes en particular y los derechos de propiedad intelectual en general, refleja la necesidad de prolongar la vida media de la tecnología. El capital tiende a retirarse del ámbito productivo para vivir de la renta. No se trata de un monopolio sobre la tierra como en tiempos de los señores feudales, sino sobre el conocimiento. Esta nueva clase de rentistas, que hoy ya se vislumbra, tiende a desvincularse de modo paulatino del ámbito productivo. A partir de entonces vivirá cada vez más de la renta y a expensas de la producción. Esta tiende más bien a trasladarse hacia la periferia, donde los ingresos suelen ser más bajos. A la larga, no quedará otra salida que acrecentar la vida media de los productos en general y de la tecnología en particular. Si la vida media de los productos se duplicara, por ejemplo, la demanda efectiva de los productos industriales bajaría a la mitad, y también bajaría el ingreso nacional y el empleo. Estamos ante un proceso de des-acumulación que tarde o temprano dejará a esta clase rentista fuera de la nueva racionalidad económica [8].

[8] Sobre este proceso de transición, refiero a mis trabajos Dierckxsens 2000; 2003 y 2004.

8. La economía de lo suficiente y la economía de lo necesario

Duplicar la vida media de los productos industriales en el Norte, no implica que disminuya el bienestar genuino. Significaría, más bien, que con la mitad del ingreso y la mitad de trabajo se tendrían los mismos productos pero más duraderos. De esta manera habrá más tiempo libre para realizarse como persona. Esta tendencia se acentuará aún más si se deja de consumir lo superfluo y se definen las necesidades desde la propia población en función de la vida misma. En cualquier nación del Norte, entonces, habrá una masa de dinero que no guardará proporción con el producto anualmente generado. Ante una disminución a la mitad del producto nacional expresado en dinero, cualquiera de esas naciones puede prescindir de la mitad del dinero.

Para que el dinero sobrante en el Norte no pierda su capacidad adquisitiva futura, ese dinero debe afluir hacia el Sur, donde existe la única oportunidad de valorarse al poder relacionarse todavía con el ámbito productivo. Al producirse más riqueza real en el Sur, el dinero que se transfiere de Norte a Sur mantendrá su valor. Si el crecimiento económico negativo en dinero en el Norte se ve compensado con un crecimiento económico positivo y proporcional en el Sur, el dinero del Norte transferido al Sur no perderá valor. Habrá, en otras palabras, crecimiento cero a nivel mundial. Si, en cambio, el crecimiento económico negativo en el Norte va más de prisa que el crecimiento económico positivo en el Sur, habrá, en términos de dinero, crecimiento negativo a nivel mundial.

El crecimiento negativo a nivel mundial permite que el ritmo de reproducción material global pierda velocidad. Es decir, esta tendencia permite que la velocidad de reproducción material pierda dinámica y puede acercarse, de forma paulatina, a la velocidad de reproducción de la naturaleza. La transferencia de dinero del Norte hacia el Sur se torna interés propio del Norte, ya que evita su desvalorización. Mientras más velozmente se alargue la vida media de la riqueza en el Norte, será posible un desarrollo más veloz en el Sur y, además, un mejor equilibrio entre la vida humana y la vida natural.

Con una tasa de crecimiento cero a nivel mundial es posible concebir una tasa de interés cero, y con un crecimiento negativo de la economía en el Norte es posible que los intereses de Norte a Sur también se vuelvan negativos. ¡Te debo porque no te di lo suficiente! En tal caso, será imposible vivir de la renta y de la acumulación. Con un crecimiento global negativo, tanto los intereses como la renta se tornan negativos. Esto es, la renta en dinero basada en un monopolio

sobre el conocimiento a partir de patentes, dará frutos negativos. La burguesía como burguesía rentista desaparecerá, pues un monopolio sobre el conocimiento como fuente de ingreso monetario pierde toda utilidad cuando las utilidades en dinero son negativas. El conocimiento, desde entonces, podrá tornarse patrimonio común de la humanidad. El interés común se sobrepondrá al interés privado y no al revés. Estaremos ante una emancipación humana. La racionalidad moderna llegará a su fin.

Podríamos indicar la racionalidad de la vida plena por medio de una cadena orientada hacia la reproducción de la "vida —generación de productos y servicios— para lograr una vida más plena", en franca contradicción con la otra racionalidad que enfoca la lógica reproductiva del capital mediante la cadena "dinero —mercancías y servicios monetizados— más dinero". La actual economía de mercado contabiliza la riqueza monetaria (per cápita) como sinónimo de nivel de vida, y el crecimiento económico de la economía de mercado como motor para, supuestamente, mejorar ese nivel de vida. La introducción del término desarrollo sostenible no ha sido acogida tanto por la preocupación por el ambiente (que puede haber sido el origen del concepto), sino porque contribuye a perpetuar la racionalidad existente [9]. De nuevo observamos aquí la inversión medio-fin. El valor cuantitativo del instrumento expresaría el bienestar de los pueblos, sin preocuparse siquiera de la distribución de su resultado.

Una economía alternativa ha de invertir esta lógica hacia la calidad y durabilidad de los productos. La definición de las necesidades no puede ser impuesta por intereses privados de unas cuantas transnacionales, sino que ellas han de brotar desde la vida misma y en función de ella [10]. Lo anterior implica que, en principio, se producirá localmente todo lo que puede proveerse a nivel local; nacionalmente, lo que puede hacerse a nivel nacional; y mundialmente, solo lo que no puede hacerse a niveles inferiores. A partir de la definición de lo necesario desde abajo y al desarrollar la producción desde la base local posible, se construye la base real de una democracia participativa. Una mayor durabilidad y una mejor calidad de los productos, permitirían un mayor tiempo libre de los incluidos y la simultánea inclusión de los excluidos. Esta definición de preferencias y opciones no puede dejarse ni en manos de una economía de mercado ni de una economía planificada centralmente, ya que supone y exige una participación ciudadana y democrática bastante descentralizada. La tendencia será entonces hacia un menor consumismo con mayor bienestar en el Norte y un simultáneo proceso de inclusión y creciente bienestar en el Sur, por la mayor durabilidad de los productos, y también por una mejor definición de las necesidades de la vida misma.

[9] Lemaire, Ton y Hoebink, Paul 1999: 207.
[10] Keune, Lou y Van Heiningen, Hans (eds.) 2001: capítulo 4.2.4.

Bibliografía

Bonefeld, Werner 2003. "Estado, revolución y autodeterminación", en Bonefeld, Werner y Tischler, Sergio. *A cien años del ¿Qué Hacer?* Buenos Aires, Ed. Herramienta, págs. 181-212.

CETRI, 2004. "Les obstacles à la santé pour tous", en *Alternatives. Sud*, vol. 11-2004/2, págs. 7-40.

Dierckxsens, Wim 2000. *Del neoliberalismo al poscapitalismo.* San José, DEI.

Dierckxsens, Wim 2003. *El ocaso del capitalismo y la utopía reencontrada*. Bogotá, Edilciones Desde abajo-DEI.

Dierckxsens, Wim y Tablada, Carlos 2004. *Guerra global, resistencia mundial y alternativas.* Panamá, Ruth Casa Editorial.

Hinkelammert, Franz 2002. *El retorno del sujeto reprimido.* Bogotá, Ed. Universidad Nacional de Colombia.

Houtart, François 2002. "Alternativas posibles al capitalismo", en *Alternativas Sur* (CETRI y Desde abajo), vol. 1 (2002) no. 1, págs. 17-34.

Keune, Lou y Van Heiningen, Hans (eds.) 2001. *Vóór de verandering: alternatieven voor het neoliberalisme*, en: www.globalternatives.nl

Lemaire, Ton y Hoebink, Paul 1999. "Ter plaatse: Globalisering en de verdediging van het lokale", en Hoebink, Paul et al. *Doorlopers en breuklijnenvan globalisering, emancipatie en verzet*. Assen (Holanda), Editorial Van Gorcum.

McMurtry, 1999. *The cancer stage of capitalism.* Londres, Pluto press. ■

NOVEDAD DEI

RIBLA No. 54

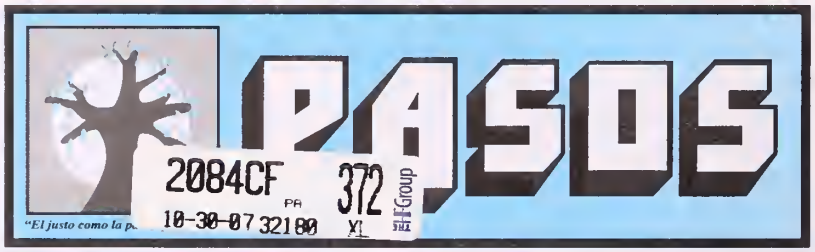
Raíces afro-asiáticas en la Biblia

RIBLA

RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA Nº 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA Nº 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA Nº 30: Economía y vida plena
RIBLA Nº 31: La carta de Santiago
RIBLA Nº 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA Nº 33: Jubileo
RIBLA Nº 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA Nº 35/36: Los libros proféticos
RIBLA Nº 37: El género en lo cotidiano
RIBLA Nº 38: Religión y erotismo. Cuando la palabra se hace carne
RIBLA Nº 39: Sembrando esperanzas
RIBLA Nº 40: Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
RIBLA Nº 41: Las mujeres y la violencia sexista
RIBLA Nº 42-43: La canonización de los escritos apostólicos
RIBLA Nº 44: Evangelio de Lucas
RIBLA Nº 45: Los salmos
RIBLA Nº 46: María
RIBLA Nº 47: Jesús histórico
RIBLA Nº 48: Los pueblos confrontan el imperio
RIBLA Nº 49: Es tiempo de sanación
RIBLA Nº 50: Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas
RIBLA Nº 51: Economía: solidaridad y cuidado
RIBLA Nº 52: Escritos: Salmos, Job y Proverbios
RIBLA Nº 53: Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso
RIBLA Nº 54: Raíces afro-asiáticas en la Biblia

Pedidos a:
Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 280-7561
Dirección electrónica:
asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US$ 24 • OTROS PAÍSES: US$ 36 • COSTA RICA: ¢ 9.000



DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal: 390-2070 Sabanilla,
San José, Costa Rica.
Teléfonos: 253-0229 / 253-9124
Fax: (506) 280-7561
asodei@racsa.co.cr

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3540

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR LIBRARY USE ONLY